Robert Zaretsky & John T. Scott

LA QUERELLA DE LOS FILÓSOFOS

Rousseau, Hume y los límites del entendimiento humano

BIBLIOTECA BURIDÁN

Robert Zaretsky
John T. Scott

La querella de los filósofos

Robert Zaretsky
John T. Scott

LA QUERELLA DE LOS FILÓSOFOS

Rousseau, Hume y los límites del entendimiento humano

Traducción de Josep Sarret Grau

BIBLIOTECA BURIDÁN

BIBLIOTECA BURIDÁN

está dirigida por Josep Sarret Grau

© *Robert Zaretsky and John T. Scott, 2009*

Título original: *The Philosophers' Quarrel*
Edición original de Yale University Press
Edición propiedad de Ediciones de Intervención Cultural/Biblioteca Buridán
Diseño: M. R. Cabot
ISBN: 978-84-92616-65-7
Depósito legal: B-7403-2010
Imprime: Novagràfik
Impreso en España

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra solo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley. Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos, www.cedro.org) si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra.

Para Julie y Adrienne

A menudo es muy revelador preguntarle a un filósofo de qué tiene miedo.

IRIS MURDOCH

Sumario

Agradecimientos 11

1. *Una disputa ilustrada* 15

2. *El filósofo salvaje* 23

3. *El gran escocés* 61

4. *El señor de Ferney* 85

5. *Le bon David* 105

6. *A un tiro de piedra de París* 127

7. *Primeras impresiones* 144

8. *Un espectáculo público* 157

9. *Poses e imposturas* 174

10. *Hume, juez de le bon David* 200

11. *Una tragedia de la Ilustración* 226

12. *Un alboroto tan grande* 242

13. *Cómo mueren los filósofos* 261

Notas 277

Índice 303

Agradecimientos

A lo largo de los años hemos disfrutado de la paciencia, la perspicacia y el aliento de muchos amigos y colaboradores: Michael Barnes, John Bernard, Mark Chambron, Malcolm Crook, Bob Duplessis, Sarah Fishman, Hildegard Glass, Dena Goodman, Patricia Hampl, Ryan Hanley, Christine Dunn Henderson, Christopher Kelly, John Lienhard, Alane Salierno Mason, Roger Masters, Michael Moore, Ourida Moustefai, Peter Potter, Willard Spiegelman, Walt Stone, Sandy Thatcher, Tzvetan Todorov, Mark Yellin, Karine Zbinden, y Judith Zinsser. Damos también las gracias a John Antel, decano del College of Liberal Arts and Social Sciences de la Universidad de Houston, por su generosa ayuda financiera. También queremos dar las gracias a nuestro editor, Ileene Smith, por su entusiasmo y sus inteligentes críticas; a Dan Heaton, por su excepcional trabajo de edición del manuscrito; y a nuestro agente, Marly Rusoff, por su ayuda y aliento. Finalmente, queremos agradecer la ayuda prestada en la investigación por John Warner.

Parte del capítulo 8 apareció en una forma diferente con el título "Philosophy Leads to Sorrow: An Evening at the Drury Lane Theatre with Jean-Jacques Rousseau and David Hume" en *Southwest Review* 91 (2006): 36-55; agradecemos al editor el permiso concedido para adaptar este material.

Tenemos una deuda especial de gratitud con Ted Estess, el decano emérito del Honors College de la Universidad de Houston. Aparte del hecho de

que Ted nos llevó a los dos a su facultad y nos proporcionó el terreno en el que germinaron las semillas de este proyecto, nos ha dado desinteresadamente su atención, su consejo, su conversación y en momentos críticos apoyo institucional.

Finalmente, manifestamos nuestro amor y gratitud por nuestras esposas, Julie Zaretsky y Adrienne Scott. Han vivido durante varios años bajo la sombra de este proyecto, que, de no ser por su amor, aliento y paciencia, nunca habría visto la luz del día. Les dedicamos este libro.

LA QUERELLA DE LOS FILÓSOFOS

Capítulo 1

Una disputa ilustrada

Tengo la sensación de que la filosofía lleva al dolor.
JEAN-JACQUES ROUSSEAU a MADAME D'ÉPINAY

Ya que la razón es incapaz de despejar estos nubarrones, la propia naturaleza se basta para hacerlo y me cura de esta melancolía y de este delirio filosóficos.
DAVID HUME, Tratado sobre la naturaleza humana

El 18 de marzo de 1766 era un día destinado a los agradecimientos y a las despedidas entre dos de los más célebres filósofos europeos. Junto con su compañera Thérèse Le Vasseur, Jean-Jacques Rousseau se estaba preparando para dejar Londres y dirigirse a Wootton Hall, una mansión del norte de Inglaterra. David Hume se había encargado de buscarle este refugio, igual que se había encargado de casi todo lo demás desde que, dos meses antes, había acompañado a Rousseau desde Francia, adonde había acudido en su rescate, hasta Inglaterra. Aunque hasta ese momento no había tenido ocasión de conocer personalmente al pensador y novelista suizo, Hume se había sentido conmovido por la difícil situación por la que estaba atravesando: los escritos de Rousseau habían sido quemados en la hoguera y su vida estaba amenazada tanto en Francia, su patria de adopción, como en su nativa Ginebra. Como librepensador cosmopolita en la Escocia calvinista y como *tory* escocés en un Londres más bien liberal y xenófobo, Hume simpatizaba con los perseguidos, y cuando supo de los apuros que estaba pasando Rousseau había decidido emplear su reputación y su energía, ambas considerables, en resolverlos.

Sin embargo, los agradecimientos –si no las despedidas– no eran precisamente lo que ocupaba el primer plano en la mente de Rousseau cuando entró en el salón donde le esperaba Hume. Vestido con su habitual caftán

armenio, largo y suelto, y tocado con su gorro de piel, el ginebrino se dirigió airadamente hacia su anfitrión recriminándole que le estuviese tratando como a un niño. Rousseau dijo haber averiguado que el carruaje que él y Thérèse iban a tomar al día siguiente para ir a Wootton Hall les había sido ofrecido utilizando un subterfugio. Con el consentimiento de Hume, el mecenas de Rousseau y propietario de Wootton Hall, Richard Davenport, había pagado el carruaje y, para no herir la susceptible sensibilidad del filósofo ni menguar sus exiguas finanzas, le había dicho que, por una feliz convergencia de circunstancias, el viaje solamente le costaría un precio simbólico.

Aquel subterfugio, concebido con la mejor de las intenciones, hizo montar en cólera a Rousseau. Podía ser pobre, le dijo a Hume, pero prefería "atenerse a las circunstancias antes que vivir de la caridad como un mendigo". Abrumado por la furia del ataque de su amigo, Hume, con su redonda y mofletuda cara blanca como la cera, insistió en su inocencia, pero en vano. E igual de vanos fueron sus esfuerzos por entablar una conversación fluida con su amigo. Rousseau sólo le daba respuestas secas y cortantes y se sumía inmediatamente en un hosco silencio.

Llevaban casi una hora en esta incómoda situación cuando, sin previo aviso, Rousseau se arrojó sobre el regazo de Hume y, rodeando su enorme cuello con sus manos, cubrió su rostro de lágrimas y besos. "¿Podréis perdonarme alguna vez, querido amigo?", exclamó Rousseau. "Después de todas las muestras de afecto que he recibido de vos, yo os lo pago con ese absurdo e insensato comportamiento. Pese a ello tengo un corazón digno de vuestra amistad. Os quiero, os aprecio y ni una sola muestra de vuestra amabilidad me ha pasado desapercibida."

Hume se deshizo bajo aquella avalancha de muestras de afecto. Mientras su amigo le abrazaba echándole los brazos al cuello, también él rompió a llorar. Dando unas palmaditas a los pliegues de seda de color marrón oscuro que colgaban lánguidamente sobre la espalda del hombre, Hume consoló a Rousseau asegurándole que podía contar con su amor y su amistad. Más tarde confesaría a un amigo que no recordaba "haber vivido una escena tan conmovedora en toda mi vida".[1]

Y probablemente ninguna otra escena en la vida de Hume había sido nunca tan drásticamente malinterpretada. Tras partir Rousseau para Wootton Hall al día siguiente, él y Hume no volverían a verse nunca más. En cuestión de

semanas, su amistad se disolvió en una ardorosa pelea, que se desarrolló con una salva de apasionadas y recriminatorias cartas y panfletos. La correspondencia entre ambos se tradujo rápidamente al francés y al inglés, convirtiéndose en tema de conversación y en motivo de debate a ambos lados del Canal. La aristocracia tradicional europea, y todavía más la ascendente aristocracia de la inteligencia que constituía la "República de las Letras" del continente, siguieron fascinados la disputa, tomando partido por uno u otro bando con un grado de convicción que ni las guerras dinásticas de la época pudieron infundir. Como diría compungido el propio Hume, el auge y la caída de su amistad con Rousseau habían provocado "un gran revuelo".

La fascinación por las calamidades explica en parte la obsesión general por la acalorada disputa entre Hume y Rousseau. Aunque de un orden diferente de magnitud, tan sólo una década antes, el terremoto de Lisboa de 1755 había atraído igualmente la atención de los europeos. Esto era lo que cabía esperar de una catástrofe que había comportado maremotos, resquebrajamientos de tierra, virulentos incendios, horizontes cubiertos de ceniza y una enorme mortandad, todo ello en una de las principales capitales de la Europa occidental. La curiosidad morbosa, sin embargo, no fue el único motivo de la preocupación sin precedentes que produjo Lisboa. Al fin y al cabo, ya había habido anteriormente otros terremotos, pero hasta el de Lisboa los temblores no habían escandalizado del mismo modo al entendimiento humano. Como explica Susan Neiman, los desastres anteriores –incluido el que había tenido lugar apenas cincuenta años antes, cuando un terremoto arrasó Port Royal, en Jamaica– no habían conseguido despertar la atención de la gente, en gran parte porque no habían llegado a alterar el orden moral o conceptual del hombre occidental. La visión europea del mundo estaba todavía enraizada en una comprensión cristiana de la Providencia, bien apelando a la voluntad inescrutable de Dios o concibiendo el orden del universo como algo que había sido puesto en marcha por un dios-relojero. Pero una serie de cambios subsiguientes, especialmente en el campo intelectual, hicieron posible que después de Lisboa se produjera una auténtica tormenta filosófica. El hecho suscitó una infinidad de ensayos, poemas, panfletos y libros, incluido un intercambio entre Rousseau y Voltaire y una aparición en *Cándido*. Todas estas obras planteaban cuestiones respecto a la bondad y el poder divinos y, lo que no era menos importante, acerca de la inteligibilidad fundamental del mundo y de la condición

humana. Como dice Neiman, la idea de que el mundo y la vida "no fueran misteriosos era una exigencia de la razón encarnada en la religión natural y en otros descubrimientos del siglo XVIII".[2]

Aunque no dejó cadáveres en descomposición ni edificios derruidos a su paso, la disputa entre Hume y Rousseau, como el terremoto de Lisboa, hizo aflorar una serie de cuestiones críticas a la superficie del mundo intelectual. De manera especial, la fisura que se abrió entre estos dos notables personajes planteó el problema de cómo comprender a los demás y cómo comprendernos a nosotros mismos. Tanto Hume como Rousseau habían dedicado sus vidas a contribuir al gran proyecto del entendimiento humano de la Ilustración, y al mismo tiempo a cuestionarlo. Y sin embargo, no solamente dieron versiones muy diferentes de lo que había sucedido aquella tarde en los aposentos de Hume; también dejaron dolorosamente claro que, desde el primer momento, no se habían entendido el uno al otro, ni a ellos mismos.

La naturaleza y la respuesta del caso Hume-Rousseau, igual que las consecuencias del terremoto de Lisboa, solamente se entienden si las situamos en el marco de la Ilustración. Sin embargo, tanto en su calidad de concepto teórico como en su calidad de época histórica, la Ilustración ha significado durante mucho tiempo cosas diferentes para diferentes estudiosos. Para algunos, la Ilustración representa lo bueno y lo mejor de las ideas y de los ideales de un siglo XVIII liberal y liberador. Peter Gay describió de un modo memorable la Ilustración como la "recuperación del valor" por parte de unos intelectuales heroicos comprometidos con el progreso de la humanidad mediante la aplicación de la razón crítica. Para otros, sin embargo, la Ilustración pone de manifiesto todo lo que hay de erróneo y de trágico en los ídolos y en las ideologías de un Occidente intransigente y represivo. Desde los teóricos de la escuela de Frankfurt Theodor Adorno y Max Horkheimer hasta críticos postmodernos como Michel Foucault, el énfasis absolutista en la razón de los pensadores de la Ilustración hizo posible, más que cuestionar, el carácter jerárquico y despótico de la sociedad y la política en la Europa del antiguo régimen. La Ilustración, para estos críticos, ha sido una pesadilla de la razón de la que Occidente nunca se ha despertado.[3]

Para otros, sin embargo, la vieja noción de una sola Ilustración paneuropea reduce la complejidad de su historia o, más precisamente, de sus historias. Un número cada vez mayor de historiadores han argumentado que de

hecho hubo varias Ilustraciones nacionales, desde la francesa y la alemana hasta la británica y la escocesa, que se distinguen unas de otras por diversos rasgos políticos, sociales y culturales. Otros, además, han identificado diferentes Ilustraciones dentro de un solo país. Robert Darnton ha descrito la difícil relación existente entre la Alta y la Baja Ilustración en la Francia del siglo XVIII, mientras que, más recientemente, Jonathan Israel ha reivindicado la existencia de una "Ilustración radical" encabezada por Baruch Spinoza y Pierre Bayle en Holanda, que precedió a la Alta Ilustración mejor conocida pero no tan original de Montesquieu y Voltaire.[4]

Al final, es casi seguro que nunca habrá una teoría de campo unificada de la Ilustración. Pero esto no es motivo para prescindir del término: en todos los sentidos de la frase, es mucho más fácil vivir con la Ilustración que sin ella. Como legado social, filosófico y político para todos los que vinieron después, y como concepto heurístico para los intelectuales que la estudian, la Ilustración es indispensable.

Como cualquier otra etiqueta histórica, la de la *Edad de la Razón* oculta tanto como revela. Ciertamente, los hombres y mujeres ilustrados del siglo XVIII empezaron a cuestionar y en última instancia a rechazar las verdades recibidas de la religión y la fe, la Iglesia y las autoridades tradicionales. Insatisfechos con estas coacciones, apelaron a la razón crítica para realizar nuestro potencial como seres humanos. Hace ya tiempo que los historiadores han constatado que esta generación de pensadores desconfiaba mucho de las reivindicaciones excesivamente ambiciosas de la razón que ellos asociaban con los pensadores sistemáticos del siglo XVII como Descartes y Leibniz. Para esta nueva y más escéptica generación, la razón divorciada de la experiencia, de la duda y del experimento era tan inútil como el dogma religioso para explicar nuestro mundo y nuestro yo. Los escépticos estaban convencidos de que solamente el método científico podía desvelar los secretos de la naturaleza y llevar, como escribió el filósofo inglés Francis Bacon en *La Nueva Atlántida*, a "hacer realidad todo lo que es posible".[5]

Con todo, muchas figuras destacadas de este movimiento enfatizaron las ventajas y los beneficios que proporcionan el método científico y el razonamiento inductivo. Pese a las dudas y a las vacilaciones, la creencia en el poder liberador de la razón estuvo muy extendida entre los *philosophes*, el nombre con que se conoce a ese grupo de hombres y mujeres, más panfletistas y tertulianos brillantes que pensadores originales, que se identificaron con este movimiento intelectual. La declaración del barón d'Holbach, que

desempeñará un papel fundamental en nuestra historia, es reveladora en este sentido:

> Pese a todos los esfuerzos de la tiranía, pese a la violencia y a las artimañas del clero, pese a los afanes de los enemigos de la humanidad, la raza humana alcanzará la iluminación; las naciones sabrán al fin cuáles son sus verdaderos intereses; una multitud de rayos se irán uniendo hasta formar un día un chorro infinito de luz capaz de dar calor a todos los corazones y de iluminar a todas las mentes.[6]

Tal vez la más famosa expresión de esta fe en la razón sea el *Esbozo de un cuadro histórico de los progresos del espíritu humano* del marqués de Condorcet. En ese credo, Condorcet declara que la razón humana y los hechos revelan que "la naturaleza no ha puesto límite a la perfección de las facultades humanas; que la perfectibilidad del hombre es realmente infinita; y que el progreso de esta perfectibilidad, desde ese momento independiente de todo poder que pretenda detenerlo, no tendrá otro límite que la duración del globo en el que nos ha arrojado la naturaleza".[7] Condorcet escribió estas palabras mientras se ocultaba del Terror revolucionario que finalmente se cobraría su vida, lo que constituye un testimonio de su fe en la razón y, trágicamente, de su ceguera ante los excesos de la razón en el curso de la Revolución.

En este libro entraremos en muchos de los debates históricos y conceptuales que rodean a la Ilustración, pero no trataremos de resolverlos. El libro no versa tanto sobre la Ilustración como sobre una desconcertante serie de acontecimientos que tuvieron lugar en el seno de la Ilustración. Relatamos la historia de la breve y dramática amistad entre Hume y Rousseau, y señalamos las implicaciones que pudo tener en la concepción ilustrada de la razón y el entendimiento humanos. Para ello, contextualizamos su pensamiento en el marco que forman sus circunstancias biográficas y el mundo en que vivieron. No lo hacemos porque creamos que sus personalidades y su época determinasen su pensamiento, sino de acuerdo con la forma en que ellos mismos veían la filosofía: como una forma de vida y como una forma de acción en el mundo. El auge y caída de la amistad entre Rousseau y Hume, por consiguiente, fue un ejemplo particularmente dramático y a

nuestro modo de ver revelador de una colisión entre dos individuos que se esforzaban por entenderse a ellos mismos, uno al otro y al mundo en el que ambos vivían.

Fue en sus actitudes respecto a la razón, uno de los postulados fundamentales de la Ilustración, donde Hume y Rousseau, diferentes en otros muchos sentidos, se encontraron hasta formar una extraña pareja. De una forma tranquila y parsimoniosa, el escocés expresó sus convicciones más profundas respecto a la razonabilidad de confiar en la razón: aunque pretendamos que es la razón lo que dirige nuestras vidas, declaró, son en realidad el hábito y la pasión los que la dominan. Incluso para los pocos afortunados guiados por el "imperio de la filosofía", el alcance de la razón "es muy pobre y limitado". En última instancia, la razón era "la esclava de las pasiones", una situación de la que Hume, paradójicamente, se alegraba más que lamentaba. Y por lo que respecta a Rousseau, la razón ni siquiera era merecedora de este reducido estatus. No sólo era más débil que las pasiones, sino que aún empeoraba más los problemas morales, sociales e individuales. Si Hume concedía que la razón era lo suficientemente fuerte como para conocer sus limitaciones, Rousseau la identificaba con la enfermedad de la que ella misma pretendía ser el remedio.

Los dos filósofos sacaron unas consecuencias muy diferentes de sus críticas a la razón: Hume abogaba por el progreso de las ciencias y las artes (aunque con unas expectativas más modestas que las de sus contemporáneos), mientras que Rousseau cuestionaba el progreso preguntándose si no sería simplemente otra forma de referirse a la decadencia moral y a la desesperación. Los dos, sin embargo, fueron y siguen siendo nuestros más importantes críticos de la razón. Los motivos de sus afirmaciones en contra de la razón son complejos; ninguno de los dos, como veremos, fue un irracionalista ni mucho menos un místico. Al contrario, sus críticas a la razón son modelos de lógica y de lucidez. En este sentido, su relevancia para nuestra propia época es muy clara: los fanáticos religiosos y los reaccionarios filosóficos acosaron a Hume y a Rousseau durante toda su vida. Los dos, además, detestaban la hipocresía y el desmedido orgullo de la clase política, del mismo modo que despreciaban la forma en que la codicia y la injusticia se revestían con el ropaje de los más nobles sentimientos.

Y lo que es aún más importante, la forma en que estos dos hombres vivieron su vida –y manejaron su desventurada amistad– plantea la cuestión de la relación existente entre las ideas y la vida, entre pensar y vivir. Ac-

tualmente, la filosofía parece una profesión, no una disciplina. Los filósofos académicos escriben sobre la historia de la filosofía o trabajan en el campo de la filosofía analítica. Pero ya nadie propone una visión del mundo –un sistema coherente que nos permita entender el mundo y el lugar que ocupamos en él–, ni una revisión de nuestro yo: eso ya no se estila.

La filosofía se ha convertido demasiado a menudo en una ocupación en la que la "práctica" de la filosofía no es muy diferente de la "práctica" de la física o la psicología, la literatura o la estadística. El heterodoxo historiador de la filosofía antigua Pierre Hadot muestra su preocupación por el hecho de que en nuestros días la filosofía se ha convertido en una tarea de burócratas cuya principal preocupación es reproducirse a sí mismos: "formar a otros burócratas, no formar a los hombres".[8] Según él, la filosofía antigua no era solamente un discurso teorético, sino también un arte de vivir, un método para armonizar nuestra vida con nuestro pensamiento. Los argumentos de Alexander Nehamas son muy parecidos. Según él, los antiguos se ocupaban de cuestiones fundamentales que nuestra época ha perdido de vista por culpa de la hiperespecialización. "Teoría y práctica, discurso y vida, se afectan mutuamente", escribe, "y las personas se convierten en filósofos porque pueden y quieren ser el mejor tipo humano y vivir tan bien como pueda hacerlo un ser humano. Lo que uno cree y la forma en que uno vive son dos cosas que están íntimamente interrelacionadas".[9] Nuestra sensibilidad está en sintonía con esta preocupación por la forma en que la filosofía parece haber entrado en barrena, porque nos sorprendemos o nos escandalizamos cuando sabemos de un filósofo que coopera con un régimen totalitario. En realidad, lo que nos extraña es que los filósofos sean tan irreflexivos como los demás.

Si bien el punto de vista según el cual la filosofía es una forma de vida se asocia normalmente con la antigüedad, el hecho es que también se dio durante la Ilustración. Durante el siglo XVIII esta postura resucitó en cierto modo porque hombres y mujeres esperaban grandes cosas de los filósofos y confiaban en que estos podían desentrañar el sentido de nuestras vidas. Ahí reside en parte el enorme atractivo de Rousseau y Hume. La fascinación que su vida, y no sólo su forma de pensar, ejerció sobre sus contemporáneos ha pervivido a través de los siglos. Estamos históricamente unidos e intelectualmente en deuda con estos dos hombres, y tal vez no sea demasiado ingenuo creer que las lecciones no buscadas de su obra y de su vida, tanto al menos como las deliberadamente buscadas, todavía tienen algo que enseñarnos.

Capítulo 2

El filósofo salvaje

Tengo frío, estoy triste y apenas puedo mear.
JEAN-JACQUES ROUSSEAU a MARC-MICHEL REY

Las cumbres de la cordillera suiza del Jura estaban completamente cubiertas de nieve, pero la carretera que bordeaba las estribaciones orientales de la misma estaba despejada y seca. Entre los que circulaban por ella a una hora temprana de la mañana del 3 de diciembre de 1764 se encontraba un joven escocés llamado James Boswell.

Boswell había salido de la ciudad de Neuchâtel, encajonada entre la fina capa de hielo del lago que lleva el nombre de la ciudad y las montañas que se levantan detrás de ella. Mientras el sonido de los cascos de su caballo resonaba contra el suelo helado del alto valle montañoso de Val de Travers, el joven heredero de 24 años de edad de una antigua familia escocesa, iba silbando una animada melodía francesa. Boswell se mostraba indiferente al frío, sin embargo, porque, como escribiría aquella misma noche en su diario, un "gran objetivo" tenía ocupada su mente.[1]

Aquel "gran objetivo" era Jean-Jacques Rousseau.

Boswell llevaba tiempo disfrutando de antemano de la emoción que ahora iba a concretarse con aquel encuentro; cuando todavía era un estudiante en la Universidad de Edimburgo, había subido con su amigo William Temple a la cima del Arthur's Seat, la colina que domina la ciudadela, y había gritado: "¡Voltaire! ¡Rousseau! ¡Nombres inmortales!"[2] El hecho de que el Dr. Samuel Johnson considerase a Rousseau como "un hombre

muy malo" divertía más que preocupaba a su joven admirador. Para pinchar al viejo e irascible conservador político y religioso, Boswell le preguntó a Johnson si creía que Rousseau era tan malo como Voltaire. Su respuesta no le decepcionó: "Caramba, señor, sería difícil establecer quién es el más inicuo de los dos".[3]

Boswell había partido casi dos años y medio antes para recorrer Europa. Era un brillante y obsesivo relator de las palabras de los demás, y el Dr. Johnson le había aconsejado que relatase de una forma "imparcial y sin disfraces" sus encuentros y experiencias. Esas páginas, que fueron la base de su monumental *Vida de Johnson*, aportan también un material igualmente valioso sobre las vidas de otras muchas figuras literarias de su tiempo, incluidos Rousseau, Hume y Voltaire. Afortunadamente para nosotros, los encuentros de Boswell con estos hombres tuvieron lugar justo cuando nuestra historia se estaba desarrollando, y sus descripciones nos proporcionan una introducción de primera mano y sin precedentes de los participantes en la querella.

Boswell se detuvo a almorzar en un pequeño mesón cerca de Môtiers, la aldea en la que vivía Rousseau. Mientras le servía una jarra de vino, la hija del mesonero, Mademoiselle Sandoz, obsequió al visitante con varias anécdotas del ermitaño local. Hablaba con la seguridad propia de quien vive cerca de una maravilla natural, una catarata, por ejemplo, o un volcán. "Es un hombre muy amable y de aspecto muy agradable. Pero no le gusta que la gente vaya a mirarle como si fuera un hombre con dos cabezas. ¡Cielos! La curiosidad de la gente es increíble." Señalando por la ventana un desfiladero suspendido encima de la aldea, la vivaz mujer le contó con orgullo que había ido allí de excursión en compañía de Rousseau y de Mademoiselle Le Vasseur. Una experiencia excepcional, añadió Mlle Sandoz, teniendo en cuenta su amor por la soledad. "Camina por esos lugares agrestes un día entero". Mientras Boswell pagaba su cuenta, le dijo que aunque eran muchos los que acudían a ver a Rousseau, pocos eran los que conseguían ser recibidos. "Está enfermo y no le gusta que le molesten". De todos modos, aquellas palabras no hicieron vacilar a Boswell. Al fin y al cabo, el motivo de su viaje no era otro sino "molestar" a Rousseau.

Cuando divisó por vez primera Môtiers, un puñado de casas bajas de granito, Boswell empezó a tararear con "una especie de agradable turbación". Môtiers era una aldea de unos cuatrocientos habitantes, muchos de los cuales eran la clase de artesanos independientes, relojeros y tejedores

que Rousseau había idealizado en sus escritos. Los destiladores de absenta eran otro de los gremios del lugar, y el licor que elaboraban pasaría a simbolizar un siglo más tarde el corrosivo núcleo de la vida urbana. Otra sombra que se proyectaba sobre aquel paisaje idílico era la mina de asfalto local, que presagiaba la era industrial prevista y temida por Rousseau.

Al doblar la esquina de la calle mayor de la ciudad, Boswell pasó frente a una pequeña iglesia calvinista que, por su espíritu si no por su estilo, le recordó la austera iglesia de su nativa Auchinleck. Súbitamente inquieto, el joven escocés alquiló una habitación en la posada local, la Maison du Village, y se dispuso a preparar un plan para encontrarse con Rousseau. Sentado frente a la estufa en la habitación principal de la posada, redactó una carta de introducción. Unas horas después, apoyado en el respaldo de la silla, se dijo que la epístola que había redactado era "una obra maestra".

La carta, fielmente transcrita por Boswell en su diario, comienza con una escueta presentación de sus circunstancias vitales y luego se convierte en un panegírico de los escritos de Rousseau, que, según manifiesta, habían derretido su corazón, elevado su alma y encendido su imaginación. El febril escocés seguía a continuación atribuyendo a Rousseau un "conocimiento perfecto de todos los principios del alma y el cuerpo, de sus movimientos y sus sentimientos; en resumen, de todo aquello que pueden hacer, de todo aquello que pueden adquirir que realmente afecta al hombre en tanto que hombre." Boswell, en consecuencia, le decía a Rousseau que "estaba dispuesto a pasar la prueba de su penetración" y concluía su misiva con una floritura: "Os pido, pues, señor, que abráis vuestra puerta a un hombre que osa deciros que merece entrar por ella."

La premura que sentía Boswell por conocer a Jean-Jacques Rousseau no era nada fuera de lo corriente. A mediados de la década de 1760, la vida de Rousseau ya no le pertenecía por entero. El filósofo errante que tanto valoraba su independencia, se había convertido en una valiosa propiedad de sus lectores. Incluso aquellos que no le habían leído insistían en conocerle. Se quejaba constantemente de que hubiera hombres y mujeres dispuestos a "viajar treinta, cuarenta, sesenta y hasta cien leguas para ir a ver, a admirar, al ilustre, al famoso, al famosísimo gran hombre, etc."[4] Môtiers corría el riesgo de convertirse en el Delfos suizo. Desde el momento en que Rousseau se había trasladado allí dos años y medio antes, huyendo de París y de una orden de arresto emitida contra él por el carácter subversivo de sus escritos,

el estrecho camino que llevaba a la aldea se veía colmado por un tráfico constante de peregrinos decididos a visitar al ermitaño público más famoso de Europa.

Si bien algunos hacían el difícil viaje a Môtiers para conocer al azote de las instituciones sociales y políticas, la mayoría iban allí llevados por otros motivos. Hoy Rousseau es sobre todo conocido como teórico político, como el autor de los dos *Discursos* y del *Contrato social*, pero para sus contemporáneos era por encima de todo el creador de *Julie o la nueva Eloísa*. Este era evidentemente el caso de Boswell, que en su carta de presentación subrayaba que necesitaba "el consejo del autor de *La nueva Eloísa*".[5] Al igual que Boswell, los más fervientes lectores de Rousseau le atribuían una capacidad única de autoentendimiento. Esta capacidad se había puesto sobre todo de manifiesto en la novela en la que idealizaba la región alpina en la que entonces vivía Rousseau. *Julie* fue el libro más popular del siglo XVIII, y a comienzos del XIX había sido reeditado al menos setenta veces. La novela epistolar de Rousseau concluía su vida tal como él la había conocido e instruía a sus lectores acerca de cómo comenzar de nuevo sus propias vidas.

Esta "novela que no es una novela", como con fingida timidez describe Rousseau el libro en el prefacio, narra la desventurada relación de los amantes Saint-Preux y Julie. Separados por su diferente origen social, mantienen un idilio a lo largo de seis volúmenes de correspondencia, hasta que finalmente se reúnen y recuperan la virtud bajo la atenta mirada del esposo de Julie, el misterioso Wolmar. Con el paisaje de los Alpes al fondo –un marco adecuadamente sublime para un amor imposible–, los amantes son dos naturalistas de su mundo interior y en sus cartas describen sus emociones y sentimientos con el mismo cuidado que empleaba Rousseau para describir la flora de los muchos lugares de su exilio. La correspondencia termina con la muerte de Julie, un prolongado suceso durante el cual confiesa el imperecedero amor que siente por Saint-Preux.

Curiosamente, muchos de los lectores de Rousseau creían que las cartas eran auténticas, que sus protagonistas realmente habían vivido y habían muerto, habían amado y habían sufrido. La aparente falta de artificiosidad de la novela y su carácter epistolar le conferían una pátina de autenticidad que invitaba a sus lectores a sentir un grado de intimidad sin precedentes con los protagonistas de la misma y, lo que es más importante, con el supuesto editor de la correspondencia, el propio Rousseau. El libro generó una auténtica avalancha de cartas, de lectores aristocráticos y de lectores

burgueses, que se igualaban en su pesar y en su placer. La marquesa de Polignac se erige en portavoz de toda una generación cuando describe su reacción ante la muerte de Julie del siguiente modo: "Me sobrecogió un terrible dolor. Se me heló el corazón. La moribunda Julie dejó de ser una desconocida. Para mí era como una hermana."[6]

La forma en que Rousseau difumina la línea que separa la realidad de la ficción ayuda a explicar la locura de la avalancha de lectores que se dirigieron a Môtiers. Al advertir que "este libro no está pensado para que circule en sociedad, y sólo es adecuado para unos pocos lectores", se estaba asegurando astutamente lo que aparentemente trataba de evitar.[7] Solamente aquellos lectores más cándidos e impresionables –es decir, aquellos lectores capaces de olvidarse de sí mismos– podían entrar en aquel mundo. El libro tenía que ser leído lejos de la galería de espejos que llamamos sociedad. Era una nueva forma de leer no sólo un libro sino a uno mismo, que exigía al lector desaprender su propia historia y volver a recuperar la ingenuidad. Bajo la influencia del amor de Rousseau por las montañas, los viajeros ya no evitaban los precipicios ni cerraban los ojos al cruzar un desfiladero. Al contrario: las montañas eran el objetivo del viaje, no un obstáculo. Aquellas imponentes ruinas inspiraban majestuosidad, no desesperación; el vértigo era una prueba de virtud. Circundados por aquellas erizadas cumbres y aquellos deslumbradores glaciares, los lectores se encontraban de nuevo consigo mismos. "Me encuentro en un hermoso y agreste valle rodeado de inmensas montañas", escribió Boswell desde Môtiers: "Me siento sumamente feliz".[8] Boswell iba pronto a saber que Rousseau, la persona que le guiaba por aquel mundo que era en gran parte de su propia creación, no podía decir lo mismo.

Môtiers no estaba lejos de Ginebra, la ciudad natal de Rousseau. Este había abandonado la ciudad unos treinta y cinco años antes, a los dieciséis, y nunca había regresado realmente a ella. Las grandes distancias posteriormente recorridas por el filósofo fueron tanto peregrinaciones físicas como viajes de la mente y la imaginación. Cuando le visitó Boswell a finales de 1764, Rousseau acababa de empezar la relación de estos viajes en su obra autobiográfica *Confesiones*, una tarea que le ocuparía durante su estancia en Inglaterra.

Escribiendo a instancias de su editor, que esperaba hacer un buen negocio, Rousseau transformó la forma tradicional del libro de memorias.

Convirtió la autobiografía en una de las formas supremas de la fusión de géneros literarios, incorporándole el autoanálisis, la autojustificación y la autocelebración. Rousseau tomó como modelo las *Confesiones* de San Agustín, pero dándole la vuelta al obispo de Hipona. Si en su obra Agustín había utilizado la historia de su propia conversión como prueba de la necesidad de la ayuda divina para superar el pecado original, Rousseau presentaba la historia de su vida como prueba de que dicha ayuda era innecesaria, puesto que el pecado original no existía. Para él, efectivamente, el hombre es naturalmente bueno y es la sociedad la que lo echa a perder. Mientras Agustín apela a Dios para obtener un autoconocimiento que no puede alcanzar por sí mismo, Rousseau proclama al principio de sus *Confesiones*: "Aquí está el único retrato de un hombre pintado exactamente de acuerdo con su naturaleza y en toda su verdad que existe y que probablemente nunca existirá." Se imagina a sí mismo el día del juicio final, de pie ante Dios y ante toda la humanidad, desvelando su yo más íntimo como sólo él –Jean-Jacques Rousseau– es capaz de hacerlo, y desafiando a cualquiera a decir: "Yo he sido mejor que este hombre".[9]

En sus *Confesiones*, Rousseau se remonta hasta sus experiencias más tempranas buscando ese talento para la autoinvención que le permitía escapar de su insatisfacción con el mundo. Explica que su imaginación se había visto recalentada por la lectura de novelas románticas, una herencia de su madre, que había muerto al darle a luz, y por los antiguos autores griegos y romanos que leía con su padre, que pronto abandonaría a su hijo dejándolo primero en manos de unos parientes y después de unos artesanos. Los amantes y héroes que poblaban su mente constituían un listón demasiado alto para la realidad. Durante el resto de la vida de Rousseau, sus congéneres, hombres y mujeres, quedarían invariablemente muy lejos de los ideales inspirados por estos escritores. "En mi juventud", recordaría mucho más tarde, "dado que yo creía que iba a encontrar en el mundo la misma clase de gente que encontraba en los libros, estaba siempre buscando algo que no existía. Gracias a la experiencia fui perdiendo poco a poco la esperanza de encontrarlo."[10]

Entre las personas que decepcionaron al joven Rousseau estaba su padre, en quien los antiguos moralistas no habían conseguido inspirar el mismo amor por la virtud que consumía a su hijo. Pese a la posterior descripción que haría el filósofo de Isaac Rousseau como un enamorado de Ginebra, el viejo Rousseau no tenía de hecho nada de patriota y sus ausencias incluyeron

una estancia de seis años en Constantinopla poco después del nacimiento de François, el hermano mayor de Jean-Jacques. Poco después de volver de Oriente, Isaac engendró al futuro filósofo, perdió a su esposa y prosiguió con su oficio. El irascible relojero era casi tan impaciente como su hijo, sin embargo, y tras retar a duelo a un patricio local y después huir para no ser procesado, dejó a su hijo Jean-Jacques, que entonces tenía solamente diez años, a cargo de unos parientes. Poco después fue enviado junto con su primo a Bossey, una aldea al pie de los Alpes franceses, donde se alojaron en casa del pastor de la iglesia local, Monsieur Lambercier, y de su hermana. Fue allí donde Rousseau descubrió el paraíso, sólo para ser expulsado del mismo poco después.[11]

El paraíso recuperado era la naturaleza, que él descubrió en la sencillez de la vida en la región circundante a Bossey. Lo que encontró en la naturaleza fue a sí mismo, o más exactamente, la pérdida del yo, una paradoja que ocupa un lugar central en el pensamiento de Rousseau. Recorriendo los valles y prados alpinos, se fue desprendiendo de las diversas capas de preocupaciones, excusas y pasiones sociales que, según creía él, enmascaran nuestra naturaleza original y que se van depositando como las capas de polvo sobre una estatua. Estas experiencias juveniles fueron como una especie de arrobamiento en el que el yo y el mundo formaban una unidad sin fisuras. En una época posterior de su vida le dijo a un visitante que cuando caminaba por los Alpes siempre se abandonaba a la ensoñación para encontrarse a sí mismo. "Si resbalo bajando por la montaña, simplemente me siento sobre el trasero y me deslizo hacia abajo hasta llegar al fondo sin hacerme el menor daño. Esta es la filosofía de los niños, y yo la he hecho mía."[12]

Pero los niños sólo elaboran filosofías cuando son empujados a la adultez. Dos años después de su llegada a Bosey, Rousseau cayó de su estado de inocencia. Un día, Mademoiselle Lambercier descubrió que uno de sus peines se había roto y las sospechas recayeron inmediatamente sobre Jean-Jacques. Pese a las sinceras negativas de este, los Lambercier, que hasta entonces se habían mostrado amables y considerados, se aferraron a su convicción de que el muchacho estaba mintiendo. "Una fuerza superior tuvo finalmente que ceder ante la diabólica terquedad de un niño", recordaba Rousseau, "pues así era como percibían mi tenacidad."[13]

Del mismo modo que el célebre relato de Agustín acerca del robo de las peras en el huerto de un vecino, la historia aparentemente trivial del peine

roto adquiere una gran importancia para el conocimiento de sí mismo de Rousseau. Los moretones que le produjo la palmeta acabaron curándose, pero aquella herida abrió una cicatriz más profunda en el mundo de Rousseau. La propia campiña pareció transformarse. Oscura y sombría, "parecía haber sido cubierta por un velo que nos impedía percibir sus bellezas." Todo parecía estar igual, pero de hecho las cosas eran mucho más lúgubres y tristes. La transparencia de la infancia dio paso al malestar de la adultez. Por mucho que lo intentó, no consiguió transmitir la verdad de las cosas a los Lambercier: como él mismo constata amargamente, había sido condenado por las apariencias. Medio siglo después, Rousseau sigue recordando con horror aquel momento. "Mientras escribo esto siento que mi pulso se acelera de nuevo; esos momentos estarán siempre presentes en mí aunque viva cien mil años."[14] El niño, en dos palabras, había sido expulsado del paraíso. Y como Agustín antes que él, Rousseau recrea la historia bíblica de la caída, pero con una diferencia importante: él era inocente. Como escribió William Wordsworth, uno de los descendientes espirituales de Rousseau, los árboles, los campos y las flores del mundo "nos hablan de algo que ya no existe". Esa visión persigue a Rousseau en sus escritos y en su vida.

Poco después el joven Rousseau regresó a Ginebra. El muchacho que se había imaginado a sí mismo como un amante o un patriota de la antigüedad vio cómo le atribuían, a instancias de su padre, el menos romántico papel de aprendiz de grabador. Trabajando duramente en un taller bajo la supervisión de un irascible artesano, el autor que condenaría las cadenas de la sociedad que destrozan nuestra libertad natural tuvo su primer contacto con los corruptores efectos de la servidumbre.

Rousseau solamente se escapaba de aquella rutina diaria los domingos, paseando por las colinas que rodean Ginebra. Para ser el hijo de un relojero, era sorprendentemente indiferente al paso del tiempo y un día se encontraba fuera de las murallas de la ciudad cuando oyó el son de los clarines y los tambores anunciando que pronto iban a cerrarse las puertas. Mientras la música retumbaba por las colinas, echó a correr hacia la ciudad. "Doblé el ritmo de mis pasos. Al escuchar los redobles de tambor eché a correr tan deprisa como podían hacerlo mis piernas: llegué sin aliento y empapado de sudor. Oía perfectamente los latidos de mi corazón... Pero era demasiado tarde." Sentado a la orilla del río y contemplando cómo subía el puente levadizo, Rousseau tomó una decisión trascendental. Volvió la espalda al

maestro artesano y a Ginebra y se fue en busca de los quiméricos castillos que poblaban su imaginación.[15]

Jean-Jacques Rousseau se convirtió así en un exiliado, una condición de la que ya nunca se libraría y un tema que le perseguiría siempre en sus obras de ficción y en sus escritos filosóficos. Cruzando la frontera suiza se introdujo en el reino independiente de Saboya, que incluía la región alpina que en la actualidad es la parte sudoriental de Francia. La frontera que había cruzado también era una frontera religiosa, pues ahora se encontraba en una región católica. Para ganarse, no el cielo, pero sí al menos algo para comer y un lugar para dormir, se convirtió rápidamente a la fe romana. Esta decisión no tuvo grandes consecuencias en sus convicciones religiosas: con el tiempo Rousseau volvió al protestantismo, aunque en una forma apenas reconocible por sus correligionarios calvinistas. Pero como él mismo escribió más tarde, aquella época de la vida "determinaría su carácter", aunque sólo fuese porque le condujo al que sería uno de sus más trascendentales encuentros.[16]

El neófito católico se dirigió a la ciudad de Annecy, donde, según le habían dicho, vivía una caritativa mujer. Esperando encontrarse con una "vieja devota", se tomó su tiempo, entreteniéndose en las ciudades por las que pasaba, cantando ante las ventanas de las casas prometedoras confiando que en ellas apareciesen las hermosas damiselas que salían en las novelas de su madre. Cuando finalmente llegó a la próspera ciudad que se extendía junto a un pintoresco lago en lo alto de la montaña, se puso a buscar a su madrina. Era el Domingo de Ramos de 1728 cuando la vio por vez primera: era una encantadora mujer de veintiocho años. "Nada escapó a la rápida mirada del joven prosélito", explicaría más tarde, "pues desde aquel mismo momento fui suyo, convencido de que una religión predicada por aquella clase de misionera no podía llevar sino al paraíso." La madrina, por su parte, cuando puso los ojos por vez primera en el flaco y desgarbado ginebrino casi doce años menor que ella, exclamó: "¡Ay, mi niño! Eres demasiado joven para andar vagabundeando por la región. ¡Sería una pena!"[17]

Y así fue como Louise de Warens, de soltera Louise Eleanor de la Tour de Pil, inició su doble papel como la madre que Jean-Jacques nunca había conocido y como la amante que hasta entonces no había tenido. La mujer había huido de su desdichado matrimonio con un tal M. de Warens cuando todavía era muy joven y se había arrojado a los pies del muy católico rey de

Saboya. Conmovido por su difícil situación y por su belleza, el rey le concedió una pensión. Libre, pues, de su esposo, Mme de Warens pasó a dedicarse sin demora a diversos proyectos. Uno de ellos tenía que ver con el rescate y la formación de almas desventuradas como la de Rousseau, y otros con determinados planes no muy bien concebidos para recaudar algo de dinero con que complementar la pensión que el desmemoriado monarca a menudo se olvidaba de pagar.

Rousseau vivió con Mme de Warens durante una década, pero antes fue enviado por sus mentores religiosos a un hospicio para nuevos conversos de Turín. Su estancia allí fue tan breve como la que había pasado en Ginebra con el maestro grabador. Todavía no muy seguro de su vocación, Rousseau encontró un empleo como ayuda de cámara, una experiencia que agudizaría todavía más su gusto por la independencia. Aunque lo que más le inquietó de su trabajo como criado no fue la injusticia que experimentó sino la injusticia que él mismo cometió.

Para situarnos en el lugar del delito, Rousseau cuenta que estaba empleado en casa de una tal Mme de Vercellis, de cuya muerte "filosófica" fue testigo: "Guardó cama solamente los dos últimos días y durante ellos no dejó de conversar serenamente con todos. Finalmente, cuando ya no hablaba y entre los estertores de la agonía, se echó un fuerte pedo. 'Bueno', dijo, 'una mujer que se echa pedos no está muerta'. Y estas fueron las últimas palabras que pronunció." En medio de la confusión que siguió a esta heroica muerte, Rousseau se apoderó de una pequeña cinta de color rosa y plata con la intención de dársela a otro de los miembros del servicio, Marion. Cuando la cinta fue descubierta, en vez de confesar, Rousseau acusó a Marion diciendo que había sido ella quien se la había dado a él. La sorpresa y la ingenuidad de la pobre Marion no pudieron competir con la "diabólica audacia"[18] del joven Jean-Jacques. Como dice Jean Starobinski, la historia de la cinta robada es la imagen especular de la historia del peine roto: la víctima de Bossey cuyas protestas de inocencia no son creídas cuando las apariencias están en su contra se convierte en el acusador cuyas mentiras son aceptadas porque las apariencias –y los prejuicios– están de su parte.[19] Admitiendo su culpa por vez primera en las *Confesiones* más de treinta años después, escribiendo muy lejos de allí, en el frío norte de Inglaterra en la época de su pelea con Hume, Rousseau sigue aún obsesionado por el "cruel recuerdo" de su acto.

Tras pasar algo más de un año en Turín, el joven trotamundos regresó a

Annecy y a Mme de Warens. Pero al atravesar los Alpes llevaba consigo un nuevo amor, una pasión por la música italiana que, según sabemos, le llevaría más tarde a considerarla superior a la de maestros franceses como Rameau y Lully. Mme de Warens alentó su deseo de convertirse en músico y le inscribió en un seminario. También en este caso Rousseau dio pruebas de no estar a la altura de las tareas que le encomendaban. "Me distraía constantemente, perdido en mis ensoñaciones, suspiraba; ¿qué podía hacer?"

Al final hizo lo que hacía habitualmente en tales circunstancias: lo dejó a los seis meses dispuesto a ejercer el oficio de profesor de música. Durante las clases que impartía había siempre dos discípulos, uno de los cuales era él mismo. Rousseau trató de hacer de compositor cuando estaba en Lausana, con un nombre falso y unos resultados humillantes cuando, después de escuchar una de sus composiciones, dirigida por el propio impostor con el brío propio de un aficionado, la audiencia se echó a reír.[20] Patriota de la antigüedad, caballero errante, maestro musical: el joven soñador creía que podía desempeñar cualquier papel solamente con proponérselo.

Mme de Warens y el joven a su cargo pronto decidieron que ya que ambos compartían una misma pasión por la independencia y la libertad, también podían compartir un mismo lecho. Al parecer la iniciativa surgió de ella. Según Rousseau, un día su patrona le explicó que "para rescatarme de los peligros que comportaba mi juventud había llegado el momento de tratarme como a un hombre." Apenas cumplidos los veinte años, se convirtió en el amante de la mujer a la que llamaba cariñosamente –y de manera más bien desconcertante– *Maman.** Maman pronto alquiló una pequeña casa llamada Les Charmettes en las afueras de Chambéry, la capital de Saboya, situada en las montañas al norte de Grenoble. Allí, y durante los años que siguieron, con el aliento y el apoyo de ella, Rousseau se entregó a la lectura –historia, literatura, filosofía y ciencia. Su espíritu floreció en el pequeño jardín que había en la parte posterior de la casa, donde pasaba las horas devorando libros. A veces, mientras recorría los jardines, huertos y viñedos de la mansión olvidaba sus libros, sólo para encontrarlos de nuevo semanas después pudriéndose en el suelo o "mordisqueados por las hormigas y los

* En aquella época, sin embargo, las mujeres que llevaban una casa eran llamadas a menudo "Maman", y Rousseau comparte con Voltaire, entre otros, esta costumbre de llamar de esta manera a su amante.

caracoles".[21] Durante este período, Rousseau continuó con su música, dirigiendo las veladas de entretenimiento musical que tanto complacían a Mme de Warens y componiendo sus propias obras. A diferencia de sus primeros esfuerzos, estas composiciones, óperas y cantatas principalmente, eran el fruto del meticuloso estudio por parte de Rousseau de la teoría y la práctica musical. Siguió también enseñando música e ideó un nuevo sistema de notación musical en el que utilizaba números en vez de los tradicionales pentagramas y notas.

Cuando más tarde, en las *Confesiones*, declara que "esta época de la vida determinó mi carácter", Rousseau nos está diciendo que la década que pasó con Maman fue una especie de prolongación de su infancia. Esta infancia era diferente a la que había vivido siendo un niño, y también fue una forma de diferir su entrada en el corrupto y corruptor mundo de la sociedad de los adultos. "Estos prolijos detalles de mi primera juventud pueden parecer excesivamente pueriles, y pido perdón por ello: aunque en ciertos aspectos había nacido siendo un hombre hecho y derecho, en otros fui un niño durante mucho tiempo y aún lo sigo siendo."[22] Con el curioso tipo de protección que le brindaba Maman, Rousseau alimentaba sus ambiciones como artista, científico y hombre de letras al mismo tiempo que conservaba la inocencia infantil que, según pensaba, le permitiría finalmente rechazar el mundo que ganaba.

A medida que su horizonte mental se ensanchaba, Rousseau empezó a sentirse a disgusto con las limitaciones emocionales y materiales del mundo provincial en que vivía. La situación financiera en Les Charmettes era precaria; haciendo cuadrar balances Rousseau no era mejor que Mme de Warens, que cada vez más buscaba consuelo emocional y apoyo financiero en otros hombres. Con casi treinta años de edad, molesto por las correrías de Maman y deseoso de hacerse rico y famoso, Rousseau decidió dejar Les Charmettes e irse a París. En 1742, sin apenas otro bagaje que sus óperas y su sistema de notación musical, se encaminó hacia la capital intelectual y artística de Europa.

Del mismo modo que Agustín había ardido en deseos de abandonar su Cartago nativa para dirigirse a Roma, también Rousseau había dirigido ansiosamente sus ojos hacia París. Pero sus visiones de esta ciudad pronto se revelaron ilusorias. Esperando hallar una ciudad "tan ancha como hermosa", se encontró de entrada en el nauseabundo Faubourg Saint-Marcel, un

barrio del extremo oriental de la ciudad que más tarde sería inmortalizado por Balzac en *Père Goriot* como "el barrio más feo y deprimente de París". Aunque posteriormente conocería otros barrios más elegantes, la primera impresión que produjo París en el joven Rousseau ya no iba a abandonarle nunca.

Su primera estancia en la ciudad fue breve. Consiguió presentar su sistema de notación musical a la augusta Academia de las Ciencias, pero si bien los doctos académicos declararon cortésmente que su trabajo les parecía realmente meritorio, se negaron a buscar el dinero para subvencionarlo. Cuando apenas se había establecido en París, Rousseau se vio obligado a buscar un empleo y encontró un puesto como secretario del embajador francés en Venecia. Se aprovechó tanto como pudo de los palcos que tenía la embajada en los cinco teatros y óperas de la ciudad, y se deleitó con las *barcarolas* que cantaban los gondoleros que recorrían los canales. Sin embargo, la armonía no duró mucho en la embajada, pues Rousseau y el embajador pronto empezaron a pelearse. Reconociendo que su secretario privado era un hombre de talento, el conde de Montaigu había confiado los asuntos de la embajada a Rousseau, pero insistía en tratarle como un criado. Una vez más, Rousseau demostró ser incapaz de mantener un puesto de trabajo durante mucho tiempo. Despedido de su empleo apenas un año después de ser contratado, decidió regresar a París. Cruzó los Alpes y se encaminó hacia Ginebra aceptando a regañadientes hacer una visita a su padre en la cercana Nyon. Tras unos tibios abrazos y una visita en la que se sintió muy incómodo, el joven Rousseau, que entonces tenía treinta y dos años, se fue de allí y ya nunca volvería a ver a su padre.

De nuevo en París, Rousseau reanudó su carrera musical y compuso una ópera, *Las musas galantes*. Cuando finalmente consiguió estrenarla, el público la acogió una vez más humillándole más que aplaudiéndole. La ópera se representó en la mansión de Alexandre Jean-Joseph Le Riche de la Pouplinière, que había amasado una fortuna como recaudador de impuestos, uno de los funcionarios del monarca encargados de "recolectar" los muchos y pesados tributos con que este gravaba a sus súbditos. Rousseau esperaba ganarse el apoyo de Pouplinière, pero tuvo la mala suerte de que entre el público que asistió al estreno se encontraba Jean-Philippe Rameau. Rameau no sólo era el principal teórico y compositor de la época, sino un hombre de trato muy difícil que acaparaba celosamente el mecenazgo del recaudador de impuestos. Al final de la representación, Rameau acusó a Rousseau de

haber plagiado los pocos pasajes de mérito que había escuchado y de ser el único responsable del resto, que le había parecido realmente lamentable. Más tarde Rousseau admitiría que la crítica de Rameau estaba justificada: "Esta obra es tan mediocre en su género, y el género es tan malo, que tengo que reconocer el poder de la costumbre y del prejuicio para poder llegar a entender que me haya podido gustar alguna vez."[23]

Durante los años siguientes, el exiliado ginebrino se ganó como pudo la vida en los márgenes del mundillo literario. Mientras sus composiciones musicales seguían siendo ignoradas, Rousseau pasaba buena parte del tiempo paseando por los jardines de Luxemburgo recitando las odas bucólicas de Virgilio o frecuentando cafés como el Maugis o el Procope. Allí jugaba al ajedrez del mismo modo que escribiría más tarde: con la intuición del autodidacta más que con las fórmulas del que ha recibido una educación formal. (De hecho, Rousseau fue un excelente jugador, lo suficientemente bueno como para hacer de *sparring* de Philidor, considerado el mejor jugador de su siglo).[24] Y lo que es tal vez más importante: aprovechó el tiempo que pasaba en los cafés para aumentar su caudal de conocimientos. Rousseau devoraba los periódicos y revistas a disposición de quienes tomaban un vaso de ponche o un café y absorbía las conversaciones de sus compañeros del submundo literario de la ciudad.

Entre los más ambiciosos miembros de ese mundillo se encontraba Denis Diderot, el primero que reconoció el genio de Rousseau. Los dos hombres, de casi la misma edad, se habían conocido poco después de la llegada del ginebrino a la ciudad y se habían vuelto inseparables. Diderot era un pueblerino, hijo de un maestro cuchillero de Langres con el que se había peleado y subsistía como autor anónimo de ensayos filosóficos y novelas eróticas. Igualmente subversivos, cada uno a su manera, estos dos tipos de literatura eran catalogados con una misma etiqueta, la de *livres philosophiques*, que no era tanto un intento de darle un barniz de respetabilidad a la pornografía cuanto una irónica estratagema de los editores para tratar de eludir a los censores franceses.[25]

Rousseau y Diderot eran dos tipos de persona diametralmente opuestos. Mientras que el ginebrino era pálido e inseguro, Diderot era "fornido como el mozo porteador de un palanquín", según la descripción de uno de sus contemporáneos. Además, Diderot era una persona eminentemente física: cuando conversaba con alguien no dejaba de gesticular, abrazaba de repente a sus interlocutores para manifestar que estaba de acuerdo con ellos y los

agarraba del brazo o les tocaba una pierna para remachar sus argumentos. Catalina la Grande de Rusia, a quien Diderot hizo una visita hacia el final de su vida y a la que vendió su enorme biblioteca, se quejaba de ello: "Es imposible estar conversando un rato con él sin acabar con los muslos llenos de moretones."[26] Con sus largos mechones rubios y su expansiva personalidad, Diderot fascinaba a todo el que caía en su órbita, incluido el impresionable Rousseau.

La diferencia más importante entre los dos amigos, sin embargo, se ponía de manifiesto en la forma singular que tienen los franceses de conversar, como si fuera una pelea de gladiadores. Tanto en las cuarteadas mesas de los cafés como en las mesas cubiertas con manteles de lino de los salones, una conversación aburrida era lo único que no se toleraba en el París de los *philosophes*. Mientras que el sociable Diderot se sentía vigorizado con los diálogos improvisados e imprevisibles que ha inmortalizado en obras como *El sobrino de Rameau*, Rousseau a menudo se sentía incómodo en aquel mundo. No era precisamente el lugar más apropiado para un hombre que estaba convencido de que "sin pensarlo antes, nunca decía o hacía nada que valiera la pena". Para las emociones era un genio, pero las ideas se le ocurrían lentamente. "Es como si mi corazón y mi mente pertenecieran a dos personas diferentes."[27]

Si al principio la torpeza que manifestaba Rousseau en sociedad no dejaba que aflorasen sus talentos, estos sí brillaban en sus *tête-à-tête* con Diderot y en las partidas de ajedrez que jugaban y que Rousseau ganaba invariablemente. Alrededor de esa extraña pareja de rivales bien avenidos gravitaba Jean le Rond d'Alembert. Unos años más joven que ellos, d'Alembert tenía ya fama de matemático brillante y pronto sería elegido como miembro de la Académie Française. D'Alembert era el hijo ilegítimo de la marquesa de Tencin, la imperiosa organizadora del más famoso salón de la primera mitad del siglo XVIII, pero lo único que había heredado de ella era su inteligencia; había abandonado a su hijo en el portal de la iglesia de Saint-Jean-le-Rond en París (el baptisterio de Notre Dame), y de ahí su nombre. El padre del niño lo recogió de la iglesia y lo dejó en manos de la esposa de un vidriero (casualmente llamado Rousseau), con quien d'Alembert vivió hasta los cuarenta y siete años. Al igual que Rousseau, d'Alembert era de complexión delgada, pero su agudo ingenio y su talento como imitador le convirtieron rápidamente en una celebridad en los salones parisinos.[28]

Aquel trío de bohemios determinaron apoderarse de París, y si bien

ninguno de los proyectos literarios que concibieron juntos llegó a buen puerto, los variados debates intelectuales en que se embarcaron, como recalca Leo Damrosch, constituyeron "una etapa indispensable en el aprendizaje de Rousseau como escritor y como pensador".[29] Lo que años después recordaría Rousseau con más cariño serían las comidas semanales en una taberna, el Panier Fleuri, en la rue des Augustins, no lejos de sus aposentos en la rue Saint-Dénis, cerca de la Ópera. "Aquellas comidas semanales debían de gustarle mucho a Diderot", recordaría Rousseau, "porque él, que casi nunca acudía a sus citas, no se perdió ni una sola de aquellas comidas."[30] Para Rousseau, ese período de camaradería y convivencia intelectual con Diderot y d'Alembert fue "uno de los momentos más gloriosos y felices de mi vida".[31]

Cuando, en 1747, Diderot y d'Alembert asumieron el control editorial de la *Encyclopédie*, compartieron su buena suerte ofreciéndole a Rousseau la oportunidad de escribir los artículos sobre música. Iniciada como una modesta empresa destinada a traducir la *Cyclopaedia* de Ephraim Chambers, la *Encyclopédie* amplió muy pronto su objetivo: sus editores se propusieron reunir todo el saber del mundo y divulgarlo para, en palabras de Francis Bacon, "mejorar y remediar el estado de la humanidad". De conformidad con el dictamen baconiano según el cual el progreso científico era necesariamente una empresa colectiva, los editores reclutaron a personajes tan destacados como Voltaire y Montesquieu para que contribuyesen con unos cuantos artículos a engalanar la obra, y también contaron con la dedicación de figuras no tan conocidas como Rousseau en su campaña de ilustración.

Espoleado por un afán de gloria –y por el rencor que le producía el trato recibido por parte de Rameau– Rousseau escribió los artículos que le habían asignado a un ritmo frenético.[32] En solo tres meses, durante el frío invierno de 1749, completó casi cuatrocientas entradas, desde "Accolade" hasta "Vuide". (Cuando hubo terminado sus encargos supo que ningún otro de los colaboradores se había molestado en respetar los plazos de entrega).[33] Los frutos de su trabajo empezaron a aparecer dos años más tarde con la publicación del primer volumen de la *Encyclopédie*, y los suscriptores de la empresa, incluido el propio Rousseau, recibieron los volúmenes subsiguientes a intervalos irregulares durante los siguientes catorce años, hasta la aparición del último volumen de texto en 1765. (Los volúmenes de las ilustraciones siguieron apareciendo hasta 1772).

La irregularidad en la publicación de la *Encyclopédie* se debió, en parte,

a su naturaleza semiclandestina. Diversas facciones de la corte borbónica estaban inquietas por el carácter subversivo del proyecto y decidieron observar muy de cerca a los editores. En el verano de 1749, con la monarquía amenazada de quiebra y salpicada por toda clase de escándalos sexuales, se tomó la decisión de arrestar a los sospechosos habituales. En compañía de una variopinta colección de fanáticos religiosos, pequeños delincuentes y pornógrafos, Diderot fue enviado a la enorme prisión de Vincennes. Su encarcelamiento duró solamente tres meses, y durante su confinamiento se le permitió pasear por el patio de la fortaleza y recibir visitas. Rousseau hizo la más famosa de estas visitas a su amigo, tal vez porque él mismo la dejó registrada por escrito. Fue un momento tan espectacular como hubieran podido desear aquellos dos amantes del teatro. Tras entrar en la celda de Diderot, Rousseau se arrojó a los brazos de su amigo y "con mi cara pegada a la suya, dejé que los sollozos y las lágrimas hablasen por sí mismos, porque yo no podía emitir palabra alguna embargado como estaba por la ternura y la alegría". Cuando finalmente se separaron, Diderot se volvió con aire triunfante hacia un sacerdote que había acudido a visitarle y le dijo: "Observad, Monsieur, cómo me quieren mis amigos".[34]

Para Rousseau, sin embargo, el momento más memorable de la estancia de Diderot en Vincennes no se produjo en el interior de los muros de la prisión, sino en el camino que llevaba a la misma. Vincennes estaba unos diez kilómetros al este de la ciudad. Como no podía permitirse alquilar un carruaje, Rousseau se puso en camino para ir a ver a su amigo en el que recordaba como un día excepcionalmente caluroso. Habiéndose detenido a descansar a la sombra de un árbol, abrió un ejemplar del *Mercure de France*, la revista que había llevado consigo precisamente en previsión de dicha eventualidad. Hojeando las páginas de la revista topó con el anuncio de un premio organizado por la Academia de Dijon, una de las instituciones académicas fundadas por Luis XIV para fomentar el cultivo de las ciencias y las artes. Y en él leyó la trascendental cuestión que planteaba la academia: ¿Ha contribuido la restauración de las ciencias y las artes a depurar las costumbres morales? "En cuanto leí aquellas palabras vi que se abría otro universo ante mí y me convertí en otro hombre."[35]

Tal vez sea más exacto decir que aquella epifanía le permitió a Rousseau redescubrir al hombre que siempre había sido sin ser consciente de ello. Rasgó el velo de los tan cacareados urbanidad y progreso de su siglo y vislumbró "otro universo". En vez de alcanzar la verdad a través del razona-

miento deductivo y metódico que utilizaban sus colegas filósofos, había contemplado un mundo más verdadero y en gran parte invisible a las actividades de la reflexión. Más que *esprit de géometrie*, este conocimiento requería *esprit de finesse*. Relatando su epifanía poco más de una década después, por tanto, Rousseau recurre al lenguaje de la visión religiosa para describir la experiencia. "Si hay algo parecido a una súbita inspiración, es aquello que me causó esa lectura; de pronto fue como si mi mente estuviera encandilada por un millar de luces; un auténtico tropel de ideas invadió mi espíritu al mismo tiempo, con una fuerza y una confusión que me produjeron una perturbación inexpresable...", y aquí, dominado por el recuerdo de este episodio, Rousseau cambia repentinamente al tiempo presente: "Noto en mi mente una especie de mareo similar al que produce la embriaguez".[36] Desde el momento en que tiene esta visión, explica, toda su vida la ha dedicado a tratar de expresar lo inexpresable, a señalar aquello que no puede ser señalado, a hacer visible aquello que solamente puede verse mediante un modo diferente de visión. Como escribe Rousseau en el prefacio de su *Emilio*: "El lector pensará que lo que está leyendo no es tanto un tratado pedagógico cuanto los sueños de un visionario acerca de la educación. ¿Qué se le puede hacer? ... Yo no veo las cosas como los demás."[37]

Rousseau sitúa este acontecimiento espiritual en verano, pero estudios posteriores han establecido que tuvo que ocurrir en octubre, cuando la temperatura apenas llega a los 16º C. Es probable que sea un lapsus, pero también es probable que Rousseau haya situado el hecho en el calor del verano para crear un paralelismo con la historia de la conversión de Saulo de Tarso en el camino a Damasco.[38] Independientemente del momento real en que tuvo lugar, sin embargo, Rousseau especifica claramente cuál fue el efecto que produjo en él. Abrumado por la visión, cubrió tambaleándose el resto del camino hasta Vincennes, y al entrar en la celda de Diderot estaba "en un estado de agitación muy cercano al delirio". Cuando supo la razón de aquel frenesí, Diderot exhortó a su amigo a expresar por escrito sus ideas y a participar en la competición. Desde aquel momento, concluiría Rousseau más tarde, "estuve perdido".[39]

Si Rousseau el hombre se había perdido, Rousseau el filósofo se había encontrado. En todo lo que escribió posteriormente, diría él mismo más tarde, trató de expresar la visión que había tenido aquel día en el camino a Vincennes.[40] El primer fruto de aquella visión fue el *Discurso sobre las ciencias y*

las artes, cuya postura, contraria a los beneficios de la civilización moderna, obtuvo el premio de la Academia en 1750. Publicado anónimamente al año siguiente con el seudónimo "un ciudadano de Ginebra", el discurso fue un éxito instantáneo y le valió a Rousseau, cuya autoría fue pronto conocida, lo que él consideraría como una inoportuna fama. "¡Cuántos sufrimientos se habría ahorrado el autor", escribió de él mismo más tarde, "si esta primera obra escrita hubiese tenido el recibimiento que merecía tener!"[41]

¿Dudar de los beneficios de la civilización? Para un europeo del siglo XVIII esto era como dudar de los beneficios de la monarquía (o, para un ciudadano occidental del siglo XXI dudar de los beneficios de la democracia). La pregunta de la academia invitaba a darle una respuesta positiva –¡naturalmente que las ciencias y las artes contribuyen a depurar las costumbres!– y casi todos los ensayos que se presentaron al premio cumplían con esta expectativa. La participación de Rousseau destacó sobre las demás por su inesperada conclusión y su carácter paradójico, que adoptaba, para luego darles la vuelta, los argumentos religiosos clásicos y republicanos tradicionales contra los efectos corrosivos que ejerce la ciencia sobre la fe y el patriotismo. Pero el ensayo de Rousseau presentaba un análisis rigurosamente razonado de las causas y efectos de las ciencias y las artes. Los progresos de estas, sostenía, iban acompañados de la corrupción moral en todos los tiempos y lugares, no menos sistemáticamente y universalmente que la acción de la luna sobre el flujo y reflujo de las mareas. En resumen: Rousseau dirigía los instrumentos de la ciencia moderna en contra de la propia ciencia. En una época en la que las ciencias y especialmente las artes son muy apreciadas, se honra el talento y no el carácter, y el deseo de hacer progresar a las ciencias y a las artes va de la mano con la pasión por el progreso personal. Se introduce de este modo una cuña fatal entre la realidad y la apariencia, y tras el velo de la "civilidad" asoma el frío cálculo del interés egoísta y un orgullo que alimenta la desigualdad y que es alimentado por esta.[42]

La lógica aparentemente perversa del *Discurso* se vio intensificada cuando se conoció la identidad de su autor. ¿Cómo era posible que un artista, un músico, aunque no fuese un músico de éxito, hubiese compuesto ese ataque contra las artes? Y lo que es aún más importante: ¿cómo era posible que esa filípica contra la Ilustración procediese de uno de los principales colaboradores de la *Encyclopédie*, el primer volumen de la cual acababa de ser publicado con una magnífica acogida inmediatamente después de la publicación del *Discurso*? El propio Rousseau reconoce explícitamente en su obra esa

paradoja: "Soy consciente de estas paradojas y no me provocan ninguna inquietud." Ante el desconcierto de sus críticos, Rousseau explicaba que él no había condenado a las ciencias y a las artes en sí mismas, sino los motivos corruptos que las originaban y que les daban prestigio. El conocimiento era bueno en sí mismo, pero no estaba hecho para la humanidad. Al final, el ginebrino se alineaba con Platón: la filosofía no es para los muchos, incapaces de dominar sus consecuencias, sino para los pocos, que son "los preceptores de la raza humana".[43] Y en cuanto al resto de la humanidad, el estado debería encargarse de enseñarles a ser virtuosos, no cultos.

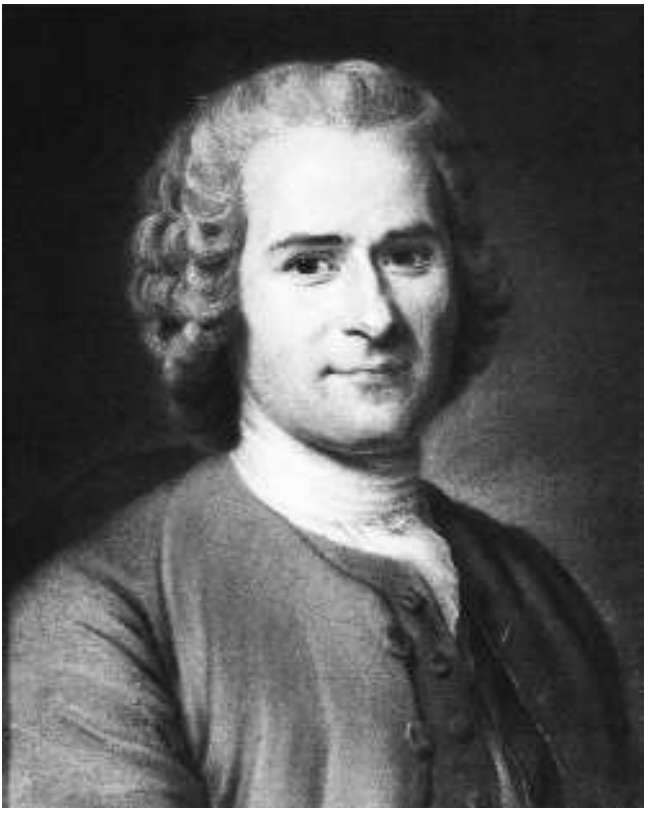
El *Discurso sobre las ciencias y las artes* convirtió a Rousseau en una celebridad de la noche a la mañana. "Se está extendiendo como un reguero de pólvora", escribió Diderot; "no conozco ningún éxito tan grande como este".[44] Su notoriedad se vio aún más ampliada por su participación, poco después de la publicación de su premiado ensayo, en la denominada Querella de los Bufones, una disputa panfletaria sobre los méritos relativos de la música francesa e italiana provocada por la exitosa representación, el primero de agosto de 1752, de *La serva padrona* de Pergolesi por una compañía itinerante italiana. Un asunto aparentemente trivial acerca de gustos se convirtió en una cuestión que afectaba al orgullo nacional y que provocaba una gran animosidad política, con los partidarios de la música francesa reunidos en "el rincón del rey" y los defensores de la música italiana en "el rincón de la reina". Seguidor entusiasta desde hacía tiempo de la música que había escuchado mientras hacía de lacayo en Turín y más tarde como secretario del embajador de Venecia, Rousseau se alineó con el bando italiano, igual que la mayor parte de los enciclopedistas. Con su *Carta sobre la música francesa*, Rousseau introdujo un argumento especialmente incendiario en la querella. El análisis que hace en la *Carta* sobre la relación entre el lenguaje y la música elevó la disputa a un nivel más filosófico, pero más notables aún eran las conclusiones que extrajo de su análisis: "Los franceses no tienen música en absoluto y no pueden tenerla, o, si tienen alguna, peor para ellos".[45] Con esta deliberada provocación, Rousseau consiguió atraer hacia él todas las críticas.

Coincidiendo con la aparición de la *Carta sobre la música francesa*, en noviembre de 1753, el esforzado músico saboreó finalmente el éxito como compositor con su ópera *Le Devin du village* [El adivino de la aldea]. Representada por vez primera en Fontainebleau el verano de 1753 en presencia del rey y de la reina, la ópera de Rousseau se convirtió en una de las más

populares del siglo XVIII y siguió formando parte del repertorio de la Ópera de París hasta 1829. El marco pastoral y la sencillez de la estructura melódica de la obra contrastaban deliberadamente con las complejas puestas en escena y las intrincadas armonías del estilo francés dominante. Luis XIV, que después de asistir al estreno, estuvo tarareando todo el día su tonada favorita de la ópera, quedó tan prendado por ella que decidió ofrecer una pensión al compositor. Ante el horror de sus amigos, Rousseau abandonó sigilosamente el *château* a la mañana siguiente para no asistir a la audiencia con el soberano e hizo saber que, no deseando comprometer su independencia, estaba dispuesto a rechazar la pensión. Aunque el éxito de Rousseau como músico añadió una paradoja más a su fama como autor del *Discurso sobre las ciencias y las artes*, el énfasis que puso en *Le Devin du village* en la sencillez de la melodía y de la acción era una variación sobre el tema del abismo que hay entre la realidad y la apariencia, entre la intención y la acción, que tanto le preocupaba y que ya había abordado indirectamente en el *Discurso*.

Otro certamen patrocinado por la Academia de Dijon, anunciado en 1754, dio a Rousseau la oportunidad de ampliar sus reflexiones sobre los problemas centrales de la sociedad y el entendimiento humano que había identificado en su vida y en su pensamiento. Su *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres* es considerado como una de las críticas de la civilización de mayor alcance hechas en tiempos de Rousseau y en nuestro propio tiempo.

La academia había preguntado si la desigualdad que se da entre los hombres es autorizada por la ley natural, y Rousseau –que aconseja que la cuestión deberían discutirla los esclavos frente a sus amos– aprovechó la invitación para escribir un análisis sobre la naturaleza humana y el desarrollo que concluye con un virulento ataque a la desigualdad reinante. "El más útil y el menos adelantado de todos los conocimientos humanos es, me parece a mí, el conocimiento del hombre" –así arranca el *Discurso sobre la desigualdad*– "y me atrevo a decir que la inscripción del templo de Delfos contenía por sí sola un precepto más importante y más difícil que los gruesos volúmenes de los moralistas". Sin embargo, la prescripción del oráculo –"conócete a ti mismo"– es mucho más problemática de lo que los filósofos anteriores habían advertido, según Rousseau, pues la herramienta misma que se utilizaba para producir este conocimiento –la razón– estaba siendo cuestionada. "Pero más cruel aún es que todos los progresos de la especie huma-



Maurice Quentin de la Tour (1704-1788). Retrato de *Jean-Jacques Rousseau* (1712-1778), dibujo al pastel sobre papel, 1753.
Musée Antoine Lecuyer, Saint-Quentin, Francia

na la alejan sin cesar del estado primitivo; cuantos más conocimientos nuevos acumulamos, más nos privamos de los medios de adquirir el más importante de todos; y es que, en cierto sentido, a fuerza de estudiar al hombre nos hemos colocado al margen de la posibilidad de conocerlo".[46] La razón es antinatural, insiste Rousseau, y el nacimiento de la reflexión nos divorcia de nuestra auténtica naturaleza. Nos vemos a nosotros mismos con los ojos de los demás y de este modo aprendemos a sustituir la realidad por las apariencias, ocultándola de los demás y en última instancia de nosotros mismos.

Meditando sobre su tema, Rousseau se adentraba en un espeso bosque. Literalmente. Abandonando París en dirección a las arboladas extensiones de Saint Germain, al oeste de la ciudad, Rousseau cavilaba sobre los orígenes de la difícil situación humana: "He buscado y encontrado la imagen de

los primeros tiempos cuya historia he orgullosamente trazado; he hecho borrón y cuenta nueva de las más pequeñas falsedades de los hombres, me he atrevido a desnudar su naturaleza, a seguir el progreso del tiempo y de las cosas que la han desfigurado, y a comparar al hombre humano con el hombre natural, para mostrarles la fuente genuina de sus miserias en su supuesta perfección".[47] Mediante un cierto tipo de autoanálisis meditativo, Rousseau utiliza su poder de reflexión para desprenderse de las capas que ha acumulado por influencia del tiempo y de la sociedad hasta encontrar la imagen de la naturaleza humana en su interior. Y allí redescubre al "hombre natural" oculto debajo del "hombre social".[48]

En el *Discurso sobre la desigualdad*, Rousseau presenta la imagen que encontró en el bosque como una historia hipotética de la humanidad. Empieza con un retrato del hombre natural como un animal solitario carente de razón y de habla, un ser cuyas limitadas necesidades pueden ser fácilmente satisfechas sin depender de nadie, cuya alma está limitada al mero sentimiento de su propia existencia sin albergar idea alguna del futuro, por inmediato que este sea. Rousseau rodea su descripción de este estado primordial con un cerco de paradojas pensadas para convencernos de que esta condición de una humanidad subdesarrollada es efectivamente posible, si no inevitable dadas sus premisas. Sobre el tema del desarrollo mutuo del lenguaje y la sociedad, por ejemplo, le hace al lector la siguiente consideración: "¿Qué era más necesario: una sociedad previamente inventada para la institución del lenguaje; o unos lenguajes previamente inventados para el establecimiento de la sociedad?"[49] El hombre, para Rousseau, parece condenado a la incomprensión tanto ante la sociedad como en el interior de ella. Pero este animal tiene posibilidades. Si bien inicialmente indistinguible de las otras bestias, en el fondo de su alma late una facultad que le sacará a él y a sus congéneres de su estupidez original. Esta facultad es la "perfectibilidad", una palabra acuñada por Rousseau y un término cuya ironía resulta inmediatamente aparente: 'perfección' es otra forma de decir 'corrupción'. Mediante su capacidad de autoperfección, el hombre se convierte en un tirano de sí mismo y de los demás.

Al situar al hombre en este jardín y al plantar la semilla de la corrupción en lo más profundo de su interior, Rousseau está volviendo a escribir la historia bíblica de la caída. "Los hombres se acostumbraron a reunirse frente a las cabañas o alrededor de un gran árbol; las canciones y la danza, auténticos hijos del amor y el ocio, se convirtieron en la distracción, o mejor dicho

en la ocupación, de unos hombres y mujeres congregados y ociosos. Cada uno empezó a mirar a los demás y a querer ser mirado por ellos, y la estima pública adquirió un valor. El que cantaba o bailaba mejor, el más guapo, el más fuerte, el más hábil o el más elocuente se convirtió en el más altamente considerado; y este fue el primer paso hacia la desigualdad y, simultáneamente, hacia el vicio".[50] Se encuentran aquí todos los elementos de la historia bíblica –el orgullo, la lujuria, el incipiente conocimiento del bien y el mal–, todo, es decir, todo excepto Dios y su orden de no comer el fruto. En la versión de la historia de Rousseau no estamos en falta. Atribuye la corrupción a un accidente: es el resultado inevitable de haber sido arrojados a la sociedad. El hombre es naturalmente bueno, pero la sociedad le corrompe: este es el núcleo revolucionario de la filosofía de Rousseau.[51]

Sin embargo, esta fase de la historia humana, afirma Rousseau, es la condición mejor y más feliz de la humanidad, una especie de "punto medio" entre la estupidez del estado natural y la malhumorada actividad del estado civilizado. "Todos los progresos subsiguientes han sido en apariencia otros tantos pasos hacia la perfección del individuo, pero en realidad lo han sido hacia la decrepitud de la especie". En esta primera etapa de la historia, ya nos hemos convertido en plenamente humanos, siendo capaces de experimentar los más dulces sentimientos de amor paterno y conyugal conocidos por la humanidad, y habiendo alcanzado el desarrollo casi completo de lo que por sus facultades esta es capaz. Solamente un terrible accidente podía llevar a una mayor perfección de la humanidad. Este fue el descubrimiento del arado, y el momento en que el individuo, señalando con el dedo la tierra cubierta de surcos, exclamó: "Esto es mío" y encontró hombres lo bastante simples como para hacerle caso.[52] Este accidente crea las desigualdades que desde entonces han marcado nuestra historia. La corrupción destruye igualmente al amo y al esclavo, al rico y al pobre, convirtiendo a los primeros en tiranos y a los segundos en aduladores. Desde ese momento se hizo necesario parecer lo que uno no es; ser y parecer se divorciaron y nos convertimos en unos seres alienados de los demás y de nosotros mismos.

El bosquejo histórico de Rousseau culmina en la civilización europea contemporánea, representada como un caldero de desigualdad, corrupción y alienación. La obra termina con su cáustica respuesta a la pregunta de la academia acerca de si las desigualdades existentes están justificadas por la ley natural. Su investigación debería dejar suficientemente claro "lo que habría que pensar en este sentido de la clase de desigualdad que impera en

todos los pueblos civilizados", donde los niños mandan en los adultos, los imbéciles guían a los sabios y "un puñado de hombres se atracan hasta la saciedad de cosas superfluas mientras las multitudes hambrientas carecen de lo más indispensable".[53]

Tras haber llegado al final de historia de Rousseau sobre la inocencia original y la corrupción accidental de la humanidad, que apareció en 1755, un famoso lector expresó con mucha frialdad su desacuerdo. "Monsieur, he recibido su nuevo libro en contra de la raza humana", escribió Voltaire. "Leyendo su obra le viene a uno el deseo de ponerse a caminar a cuatro patas. Sin embargo, dado que abandoné esta costumbre hace más de sesenta años, me resulta desafortunadamente imposible retomarla de nuevo".[54] En otras palabras: ¿qué se supone que debemos hacer con la historia de Rousseau? ¿Qué relevancia tienen para nosotros el hombre natural y un estado de naturaleza para siempre perdidos, si es que han existido alguna vez?

Igual que en el *Discurso sobre las artes y las ciencias,* Rousseau se anticipa a la acusación de que es autocontradictorio. "¿Cómo? ¿Acaso hemos de destruir las sociedades, aniquilar la tuya y la mía y volver a vivir en el bosque en compañía de los osos?" Esta es la clase de pregunta, escribió, que podrían plantearle sus "adversarios" y, al igual que en su obra anterior, también en este caso tiene preparada una respuesta. Si sois capaces de volver al bosque, hacedlo. Pero para los hombres como él, dice, que han sido iluminados y que por consiguiente ya han sido corrompidos, esta no es una opción. ¿Qué deben, pues, hacer? Como mínimo, no debemos perseguir insensatamente un veneno que otros tomarán por una medicina. Podemos incluso buscar remedios para una enfermedad cuyos síntomas hemos aprendido a reconocer.[55]

Cada vez más incómodo con la falsedad de la vida en la ciudad, poco después de la publicación del *Discurso sobre la desigualdad*, Rousseau decidió abandonar París. En abril de 1756, junto con Thérèse Le Vasseur, su ama de llaves y amante desde hacía diez años, se instaló en L'Hermitage, una casa situada en el bosque de Montmorency, al norte de París, que le había prestado su amiga Mme d'Épinay. Allí inició un proceso de reforma personal lindante con una cuarentena espiritual, realizando una especie de introspección solamente posible en reclusión.[56] Dispuesto a arrancar de su alma la corrupción de la ciudad y el contagio del orgullo que se había apoderado de él por sus anhelos de celebridad, se fue encerrando cada vez más en

sí mismo, ante el creciente desconcierto de sus amigos y colegas.

La mansión de L'Hermitage resultó ser un marco productivo para el autor voluntariamente exiliado. Rousseau se pasaba los días escribiendo en el patio de la casa, lo que seguramente le recordaba los días felices de sus lecturas en el jardín de Maman en Les Charmettes. Aquel bucólico refugio y el amor cada vez mayor que sentía por la cuñada de su anfitrión, Sophie d'Houdetot, inspiraron la gran novela de Rousseau *Julie o la nueva Eloísa*, cuya heroína concibió tomando como modelo a Sophie, y cuyo protagonista modeló a partir de su propio retrato. Separada de su esposo, el conde de Houdetot, Sophie tenía veintitantos años y, desafortunadamente para Rousseau, no tenía intención de traicionar a su amante, el poeta y enciclopedista Jean-François de Saint-Lambert, a quien permanecería devotamente fiel hasta la muerte de él en sus brazos en una escena realmente digna de la propia *Julie*. Mientras Mme d'Épinay estaba cada vez más celosa del amor no correspondido de Rousseau por Sophie, Rousseau tenía cada vez más sospechas acerca de los motivos de su anfitriona. En diciembre de 1757, después de una serie de cartas acusatorias, Rousseau abandonó L'Hermitage y se instaló en una casa cerca de allí, en Montmorency.

Rousseau empezó pronto a pelearse con sus viejos amigos los *philosophes*. Sospechaba injustamente que Diderot había conspirado con Mme d'Épinay en su disputa, pero lo que más le dolió fue que su amigo no le visitase en su retiro. Si bien Diderot se había mostrado excepcionalmente cumplidor acudiendo a las comidas semanales en el Panier Fleuri, ahora había vuelto a su forma habitual de comportarse y dejaba repetidamente plantado a Rousseau esperando todo el día que acudiese a sus citas con él en Saint Denis, a seis quilómetros de distancia de su casa en la carretera entre París y Montmorency.[57] La herida más profunda de todas, sin embargo, no se la produjo la informalidad de su amigo, sino lo que Rousseau consideró como una auténtica condena. En marzo de 1757, Rousseau recibió una obra de Diderot recientemente publicada, *El hijo natural*, y se quedó helado al leer una simple línea que decía: "Solamente un hombre malvado puede vivir en soledad". Rousseau tuvo la certeza de que él era el blanco de aquel aforismo, y la hasta entonces tan apreciada amistad empezó su rápido colapso. "Sois un ingrato", le escribió a Diderot. "Nunca os he hecho favores, pero os amaba... Enseñadle esa carta a vuestra mujer, que es más imparcial que vos, y preguntadle si, cuando mi presencia ejercía una acción balsámica en vuestro afligido corazón, acaso contaba yo mis pasos o prestaba

atención a las condiciones climáticas cuando me dirigía a Vincennes a consolar a mi amigo".[58]

La ruptura final entre el ciudadano ginebrino y sus antiguos compañeros fue el resultado de lo que a primera vista parecía la más benévola de las sugerencias. En octubre de 1757 apareció el séptimo volumen de la *Encyclopédie*, con un artículo firmado por d'Alembert sobre "Ginebra" en el que se incluía la petición de que la calvinista ciudad reconsiderase su prohibición del teatro. Rousseau sacó inmediatamente la conclusión de que la sugerencia de d'Alembert era una forma de lisonja encubierta de Voltaire, que vivía justo al otro lado de la frontera con Ginebra y que se habría sentido muy complacido de poder representar allí sus obras. Esto le pareció excesivo al Ciudadano de Ginebra, que replicó publicando la *Carta a d'Alembert*, en la que anunciaba públicamente su ruptura con Diderot. El análisis del teatro que hace Rousseau en esta *Carta* retoma conscientemente el argumento que aparece en *La República* de Platón a favor de expulsar a los poetas de la ciudad. Es posible que el teatro fuera un bien relativo para los corruptos habitantes de París, ya que al menos los mantenía fuera de la calle y los apartaba durante un tiempo de su conducta criminal, pero los efectos corruptores del teatro tenían que evitarse en una república virtuosa. En su lugar, el ciudadano ginebrino recomendaba la celebración de festivales patrióticos en los que los ciudadanos y sus familias pudiesen reunirse en las plazas de la ciudad para cantar y bailar, una especie de teatro de participación en el que, según decía Rousseau, se convertirían ellos mismos en un espectáculo.

En una nota al final de la *Carta* a modo de conclusión, Rousseau recuerda uno de estos festivales que tuvo lugar durante su juventud. Una tarde de verano, la milicia de los ciudadanos, de regreso de sus ejercicios marciales, se congregó en la plaza que había debajo de la ventana de su casa. En compañía de sus mujeres e hijos, todos ellos empezaron a bailar jubilosamente al unísono. "Ama a tu país, Jean-Jacques", recuerda este que le dijo su padre mientras ambos estaban en la ventana contemplando la fiesta que estaba teniendo lugar en la plaza. La ironía, por supuesto, es que Jean-Jacques y su padre no participaron en aquella representación teatral espontánea, sino que, desde su ventana, se quedaron aparte contemplando el espectáculo. Rousseau alude aquí una vez más a su condición de exiliado limitado al papel de espectador de una comunidad a la que siente que ya no pertenece.[59]

Imaginar comunidades a las que le hubiera gustado pertenecer era una de las especialidades de Rousseau, y a medida que sus amistades en el

mundo real se iban desmoronando una tras otra, él iba construyendo con su prosa unos mundos mejores. Sus palabras tuvieron una aceptación sin precedentes entre los lectores, tanto por su magnitud como por el fanático apego de estos al autor. Las creaciones de su mente y de su corazón fueron apareciendo en rápida sucesión desde enero de 1761 hasta mayo de 1762, arrastrando a Rousseau hacia su destino a una velocidad cada vez mayor. Tres grandes obras fueron creadas en apenas cuatro años, cada una de ellas diferente de la anterior en contenido y estilo, y cada una concebida para conmover los corazones y las mentes de su público. La más exitosa fue la primera, la novela romántica *Julie o la nueva Eloísa*. Con esta historia de seducción y virtud, Rousseau creó una masa de lectores que iba más allá de los salones y las academias de París. Literalmente de la noche a la mañana –los lectores se negaban a irse a dormir hasta concluir el volumen final de la novela–, Rousseau se convirtió en el personaje buscado por Boswell y por una legión de admiradores.

Pero el éxito fue pronto seguido por el desastre.

Escribiendo de nuevo con el seudónimo de Ciudadano de Ginebra –un título que reservaba a las obras concebidas para honrar a su patria, como él mismo explicaba, y que por consiguiente no utilizaba en sus novelas románticas– Rousseau amplió el análisis crítico de sus *Discursos* en dos obras igualmente audaces: *El contrato social* y *Emilio o De la educación*.[60]

"El hombre ha nacido libre y en todas partes está encadenado". Este trueno retórico que abre *El contrato social* dejó anonadada a Europa. El remedio que proponía tras el lúgubre diagnóstico de los dos *Discursos* era casi igual de asombroso: Rousseau prescribía la democracia. Fue un momento decisivo en la historia del pensamiento político. La apología que hace Rousseau de la democracia pude pasarse fácilmente por alto en una época como la nuestra en que incluso los dictadores emulan los comportamientos democráticos, haciendo el cumplido que el vicio le debe a la virtud. Pero en el siglo XVIII la defensa de Rousseau resultaba profundamente subversiva. Casi todos los *philosophes* compañeros del ginebrino despreciaban al pueblo (el *demos* de la palabra democracia) y creían que unos monarcas poderosos e ilustrados eran esenciales para la mejora de la humanidad. Rousseau, sin embargo, proclamó que la única forma legítima de gobierno era el autogobierno de la democracia directa. Las leyes verdaderas solamente pueden surgir de la voluntad general del conjunto del pueblo –un baremo, admite Rousseau, que pone en entredicho toda la legislación existente.

Cuando estaban todavía recuperándose del aldabonazo que había sido *El contrato social*, los estupefactos lectores fueron golpeados apenas un mes más tarde con el *Emilio*. Si el tratado político de Rousseau contempla el proyecto de reformar a toda la sociedad, su novela-tratado pedagógico se propone la tarea sólo aparentemente más modesta de educar a un solo individuo sin dejarle caer presa de la corrupción de la sociedad. Todo esto hubiera estado muy bien, probablemente, de no ser por la premisa filosófica de su obra. Pues la base del argumento de Rousseau en el *Emilio*, fugazmente entrevista en el *Discurso sobre la desigualdad*, es el rechazo de la doctrina del pecado original. "Todo es bueno cuando sale de las manos del Autor de las cosas; todo degenera en las manos de los hombres": así empieza la obra.[61] Aún peor, aparte de recomendar que toda educación religiosa sea postergada hasta la adolescencia, la enseñanza espiritual que sugiere, en una separata del libro titulada "La profesión de fe del vicario saboyano", descarta la necesidad de la revelación y de los milagros y niega la divinidad de Cristo.

Rousseau consideraba el *Emilio* como la mejor y la más importante de sus obras –de hecho, lo consideraba como el libro más útil escrito durante su siglo.[62] Del mismo modo, estimaba que la "Profesión de fe" era sumamente útil para combatir la superstición y la intolerancia y para proporcionar a la gente una fe que preservaría su virtud frente a las pasiones nacidas de la sociedad y frente a las dudas suscitadas por los filósofos. Pero las autoridades no veían las cosas del mismo modo. Las instituciones más vulnerables a las críticas de Rousseau se decidieron finalmente a contraatacar. Aunque el nervioso filósofo había recibido garantías del responsable de la censura, Malesherbes, de que sus obras podían ser publicadas con un permiso extraoficial, una fuerza que estaba más allá del alcance de la burocracia monárquica no se atuvo al guión, y así, el arzobispo de París condenó el *Emilio* y poco después, el 9 de junio de 1762, se emitió una orden de arresto contra Rousseau.

"Jean-Jacques Rousseau no sabe cómo ocultarse", insistió el autor condenado.[63] Informados del inminente arresto del filósofo, un grupo de sus protectores, en una escena que iba a repetirse varias veces a lo largo de la siguiente década, se reunieron en mitad de la noche para preparar una estrategia. Después de discutir el asunto, el duque y la duquesa de Luxemburgo, sus amigos y en su momento anfitriones en Montmorency, y la condesa de Boufflers, que le había instado sin éxito a marchar a Inglaterra, le plantearon la necesidad de hacer algo. Si no sabía esconderse, tendría que

aprender a huir. A la mañana siguiente, después de desayunar, Rousseau subió a un *cabriolet* que le habían prestado, un carruaje de dos caballos descapotable. Al salir de los jardines de la mansión del duque, el cabriolet de Rousseau se cruzó con el carruaje en el que iban los funcionarios que habían ido a detenerle. Pasó por París, donde muchos transeúntes saludaron al fugitivo, que no se había tomado la molestia de ocultarse, y luego se dirigió hacia su Ginebra natal.[64]

Pero el filósofo fugitivo pronto se enteró de que Ginebra se estaba preparando para recibir a su hijo pródigo organizando un auto de fe con un montón de ejemplares de su tratado político, cuyas enseñanzas democráticas los viejos aristócratas consideraban con razón una crítica a su forma de gobernar. Por ello, el Ciudadano de Ginebra decidió detenerse en la cercana ciudad de Yverdon y se instaló en casa de su amigo Daniel Roguin, el hombre que le había presentado a Diderot veinte años antes y a quien Rousseau llamaba afectuosamente "papá". Menos de un mes después de la llegada del filósofo, sin embargo, los nerviosos patriarcas de la ciudad, preocupados por las consecuencias políticas de lo que estaba sucediendo en la vecina Ginebra, le pidieron a Rousseau que abandonara la ciudad. Buscando otro refugio, aceptó la oferta que le hizo la hija de Roguin de una casa en la aldea de Môtiers. Tras asegurarse el consentimiento del mecenas y torturador de Voltaire, el rey Federico II de Prusia, que ejercía un dominio nominal sobre la región, Rousseau salió de Yverdon a pie y llegó a Môtiers unos días después de su cincuenta aniversario.

Este había sido, pues, el itinerario que había seguido el filósofo errante para encontrarse con el cual Boswell viajaría dos años y medio más tarde, un frío mes de diciembre del año 1764.

Con la audaz carta de presentación que él mismo había escrito a su llegada a Môtiers, Boswell había dado con el santo y seña que le permitiría acceder a la ermita en que vivía recluido Rousseau. Unos días más tarde, comentando con un amigo la carta que le había escrito el joven escocés, Rousseau le explicaba: "En la primera carta que me escribió dejaba muy claro que era un hombre *de un mérito singular*. Sentí curiosidad por conocer a la persona que hablaba de sí misma de aquel modo, y descubrí que estaba diciendo la verdad".[65] Incapaz de resistirse a la genial desfachatez de Boswell, Rousseau le había dicho que estaba enfermo y que "no se encontraba en condiciones de recibir visitantes. Sin embargo, continuó, "no

George Wilson (1741-1797). Retrato de *James Boswell* (1740-1795).
Scottish National Portrait Gallery, Edinburgh

puedo privarme de la compañía de Mr. Boswell, con la condición de que, por consideración a mi estado, esté dispuesto a que su visita sea breve".[66] Aunque algo preocupado por la palabra *breve*, Boswell puso en orden sus

ideas, se armó de valor, cogió su abrigo, salió a la calle y se fue a ver a Rousseau.

Cuando Thérèse Le Vasseur abrió la puerta al visitante, se encontró con una escena poco frecuente en una aldea de montaña tan austera como aquella: un hombre con una americana y un chaleco de un resplandeciente color escarlata sobre los que se había echado un sobretodo de piel de camello de color verde forrado con piel de zorro y con los puños y el cuello con unos adornos igualmente de piel que hacían juego con el forro, y con un sombrero con una cinta dorada bajo el brazo. En dos palabras: James Boswell. El gallardo visitante fue recibido por Thérèse, a la que más tarde describiría –en contradicción con la mayoría de descripciones contemporáneas de la *gouvernante* o ama de llaves de Rousseau– como "una chica francesa menuda, vivaz y elegante". Thérèse hizo pasar a Boswell y le acompañó hasta una escalera a oscuras al final de la cual el joven escocés pensó que iba a encontrarse con Rousseau.[67]

Pero en cambio se encontró solo en la cocina. Mientras sus ojos se acostumbraban a la escasa luz, tuvo tiempo de echar un vistazo a su alrededor. La habitación en la que se encontraba estaba dominada por una enorme chimenea y servía como una especie de vestíbulo donde Rousseau recibía a las visitas. Si hubiese caminado por el estrecho corredor que había al fondo, Boswell hubiese pasado por delante de tres dormitorios. Rousseau había ocupado el mayor y más silencioso de todos, una habitación que daba al patio de la parte posterior de la casa y que él había convertido en una combinación de dormitorio y estudio a la que llamaba su "laboratorio". Había instalado a su gobernanta en un dormitorio más pequeño y mejor iluminado y había dejado libre el tercer dormitorio, el más pequeño.[68] A todo lo largo de la parte sur de la casa había una terraza cubierta en la que su actual ocupante había hecho instalar unos amplios ventanales para poder disfrutar de la vista que ofrecía el salto de agua que había a cierta distancia de la ciudad con la cordillera del Jura al fondo.

Al cabo de unos minutos, el filósofo salió de su laboratorio. Enmarcado por la puerta y tocado con un caftán que según él era armenio, Rousseau hizo una reverencia, a la que Boswell respondió con otra. Es posible que esa formalidad permitiese al escocés confirmar lo que había dicho un visitante anterior respecto al peculiar calzado que utilizaba Rousseau: a través de unas aberturas en forma de estrella practicadas en la parte delantera de unas pantuflas con la suela de madera se veían efectivamente los movimientos

de varios de los dedos del gran hombre.[69] Pero, aparte de su extraordinario atuendo, la apariencia de Rousseau era de lo más normal y corriente. De estatura mediana, complexión delgada y aspecto común, era un hombre que no llamaba nada la atención hasta que el fuego de sus pasiones encendía su rostro haciéndolo brillar. En aquellos momentos era como si alguien apuntase hacia él una linterna que revelaba que se trataba de Jean-Jacques, el autor del *Discurso sobre la desigualdad* y de *Julie*.

El visitante apenas tuvo tiempo de fijarse en el aspecto de Rousseau, sin embargo, porque fue inmediatamente invitado a dar vueltas por la habitación en compañía del peripatético filósofo. Mientras los dos hombres caminaban por las disparejas tablas del suelo, entablaron rápidamente una conversación.

Rousseau se puso inmediatamente a hablar de libros y de médicos: ambos eran igual de nocivos, le dijo a Boswell, y le aconsejó evitarlos. La conversación pronto derivó hacia la persona del compatriota escocés de Boswell, el lord mariscal George Keith, que en su calidad de gobernador de la región nombrado por Federico había sido el protector de Rousseau hasta que se había retirado en Berlín en abril de 1763. Keith se había preocupado especialmente por el bienestar del filósofo, incluso considerando la posibilidad de llevárselo con él a Escocia para vivir en lo que él llamaba "un filosófico *ménage-à-trois*" ni más ni menos que con David Hume. "Cada uno de nosotros colaborará en los gastos de mantenimiento de la pequeña república que formaremos de acuerdo con sus ingresos, y cada uno recaudará sus propios tributos", le había explicado Keith a Rousseau. "La comida no será ningún problema, por cuanto a mí la trucha, el salmón, el marisco y las verduras me salen gratis. David pagará el *roast beef*, porque esto es lo que él come".[70] El proyecto nunca llegó a concretarse.

En medio de las calurosas efusiones de Rousseau acerca del hombre al que se refiere cariñosamente como su padre, Boswell le confesó que tenía en su poder una carta de presentación de Keith, a quien había encontrado en Holanda y a quien había acompañado hasta Berlín, pero que no había echado mano de esta segura llave de entrada a la casa de Rousseau porque quería tratar de utilizar su propia llave sin ayuda de otros. A continuación Rousseau y Boswell pasaron a hablar de política, con el patriota Boswell lamentando la unión entre Escocia e Inglaterra, un sentimiento compartido por Rousseau, cuyo amor por las causas perdidas y las repúblicas traicionadas llegaba hasta las Highlands.

Boswell se sintió muy pronto lo suficientemente a gusto como para comportarse como Boswell. Le daba palmadas en el hombro a Rousseau como si fuesen viejos amigos y de vez en cuando le agarraba del brazo para subrayar algún punto de su argumentación. Finalmente, tras recorrer varias veces la habitación, los dos hombres volvieron a su tema favorito: ellos mismos. Boswell expresó su sorpresa por la fama de adusto que tenía su anfitrión, a lo que este replicó: "Caballero, no tenéis ante vos al ogro del que habréis oído hablar a otros. No me gusta el mundo real, vivo aquí rodeado de mis fantasías y no puedo tolerar el mundo tal cual es". Boswell esquivó la estocada: "Pero cuando os encontráis con algunos hombres realmente meritorios, ¿acaso no es ello de vuestro agrado?" El filósofo replicó: "¡Por supuesto que sí, caballero, siempre que sus fantasías sean diferentes de las mías!"

Tras seguir paseando por la habitación durante unos incómodos minutos, Rousseau se volvió hacia Boswell y dijo: "Me siento libre de estar aquí paseando sin tener que hablar". ¿Había sido una peculiar proclamación de amistad? ¿O tal vez una cortés invitación para que se marchase? En cualquier caso, aquella singular libertad se le hizo muy difícil al hablador Boswell. Incapaz de contener la lengua ni un minuto más, apremió a Rousseau a decirle si le parecía que estaba a la altura de la descripción que había hecho de él mismo en su carta. Cuando Rousseau le dijo que era demasiado pronto para saberlo, Boswell se autoinvitó a volver al día siguiente, haciendo que su reclusivo anfitrión se quejase de sentirse abrumado por las visitas de quienes no tenían nada que hacer. Y mientras abría la puerta, añadió que lo mejor que podían hacer esa clase de personas era no molestar a quienes sólo querían ser dejados en paz. Haciendo oídos sordos a aquella insinuación, Boswell le confirmó a Rousseau que se quedaría unos días en Môtiers y que confiaba tener la oportunidad de que le fuera permitido hacerle una nueva visita. Luego se fue volando a su posada y se lanzó en brazos de su diario. ¡Qué magnífico ha sido, escribió, "que haya sido capaz de confirmar la descripción que le había hecho de mí mismo a un autor al que tengo en tan alta consideración!" De repente, levantando la vista del cuaderno en el que estaba escribiendo, Boswell exclamó: "¡He estado con él!"

Durante los días que siguieron, las incursiones que hizo Boswell a la casa de Rousseau fueron repelidas una y otra vez. Al llamar a la puerta la mañana del día de su primera visita, le abrió Thérèse y le dijo que el filósofo había salido. Boswell hizo una reverencia sin perder la sonrisa y se marchó,

aunque el mal tiempo que hacía y la salud aún peor de Rousseau significaban que probablemente se había escondido en el granero adyacente a la casa en el que se refugiaba a menudo para evitar a los visitantes no deseados.[71] Aquella misma tarde, Boswell llamaba de nuevo a la puerta. Esta vez, y coqueteando con la protectora de Rousseau, que obviamente estaba admirada de su audacia, Boswell consiguió ser admitido, pero sólo para ser obsequiado por Rousseau con la historia de un hombre que persiste en visitar a una mujer que desea que la dejen en paz. Al ver que su insistente visitante no se daba por aludido con aquella analogía tan transparente, Rousseau explotó: "Me resultáis irritante. Es mi manera de ser. No puedo remediarlo... ¡Marchaos!"

Boswell se fue, pero no por mucho tiempo. Al día siguiente, el pertinaz escocés ignoró la petición de Rousseau de que le dejara solo y le tiró alegremente de la lengua introduciendo la religión como tema de conversación. "Decidme, pero sed sincero", le preguntó a Rousseau. "¿Sois cristiano?" "Sí", contestó este sin vacilar. La religión preocupaba a Rousseau, aunque era un tema que sus antiguos amigos parisinos pensaban que se tomaba demasiado en serio, y en cambio sus enemigos, tanto católicos como protestantes, pensaban que no se tomaba lo bastante en serio. "Rousseau es cristiano del mismo modo que Jesús era judío", observaba Diderot, que probablemente sabía de qué estaba hablando.[72] Ciertamente, un filósofo que basaba su sistema en el rechazo del pecado original era una clase extraña de cristiano. La religión también preocupaba a Boswell, que había releído la "Profesión de fe" y que de nuevo se había emocionado profundamente con ella cuando estaba de camino para ir a conocer a Rousseau. Calvinista por formación como Rousseau, Boswell se tomaba muy en serio el estado de su alma, y se arrepentía de sus épicas francachelas, al menos durante sus breves períodos de reflexión entre pecado y pecado. Como diría más tarde Rousseau a un amigo, sospechaba que la tendencia de Boswell a alternar entre la mayor de las alegrías y la más profunda melancolía se debía en gran parte a la poca firmeza de sus puntos de vista religiosos.[73] Sensible como era a los cáusticos efectos que ejerce la razón sobre las anticuadas virtudes de la creencia religiosa y el patriotismo, Rousseau simpatizaba con Boswell.

De todos modos, había unos límites muy claros en la empatía de Rousseau. Cuando Boswell le preguntó súbitamente a Rousseau si quería ser su confesor, el filósofo se negó: "Sólo puedo hacerme responsable de mí mismo". Y cuando Boswell insistió, Rousseau le contestó rezongando que no

podía prometerle nada. "No me siento nada bien. Necesito un orinal a cada minuto... ¡Marchaos!"

Boswell se pasó aquella tarde anotando ideas para mantener viva la conversación al día siguiente y desactivar las indirectas y las protestas de Rousseau: "Suicidio. Hipocondría. Una auténtica enfermedad: la locura familiar. La autodestrucción: vuestros argumentos no contestados".

Al día siguiente, poco antes del mediodía, Boswell estaba de nuevo a las puertas de la casa de Rousseau. Una trastornada Thérèse le comunicó que Rousseau estaba enfermo, pero de todos modos le dejó pasar. Una vez dentro, Boswell descubrió por qué Rousseau había adoptado aquel extravagante atuendo armenio. "Estoy lleno de achaques, decepciones y pesares. Tengo que usar una sonda". Mientras Rousseau señalaba con el dedo el catéter que utilizaba para aliviar una obstrucción urinaria, un avergonzado pero curioso Boswell comprendió de repente la razón de ser de aquella especie de larga toga. Rousseau había considerado por vez primera cambiar de atuendo al conocer en París a un sastre armenio y, al trasladarse a Môtiers, se había decidido finalmente a adoptar aquella excéntrica vestimenta. Tras obtener el consentimiento del pastor local, que le aseguró que no se produciría ningún escándalo aunque fuese con aquel atuendo a la iglesia, Rousseau empezó a utilizar el abrigo, el caftán, el gorro de piel y el cinturón. "*Salamaleki*" ["La paz sea contigo", en árabe], fue todo lo que le dijo Lord Keith la primera vez que lo vio vestido de aquella manera, y desde ese momento Rousseau decidió que ya no dejaría de llevar aquellas ropas armenias.[74]

Por una vez, incluso Boswell, tras hacer el descubrimiento, se retiró por respeto al otro. Decidió dejar al pobre hombre en paz, aunque sólo por un día. Cuando regresó al día siguiente para la entrevista que había concertado, lo hizo siguiendo la lista de temas de conversación que había preparado, la mayoría de los cuales eran los que le preocupaban a él. Boswell quería saber si un hombre puede conservar su "singularidad" viviendo entre otros hombres. Rousseau le contestó que eso era lo que él mismo había hecho. Luego, tal vez inspirado por el atuendo de Rousseau, el joven y lozano escocés, que seis semanas antes había jurado solemnemente a su diario que se mantendría casto hasta conocer al filósofo,[75] le preguntó si podría satisfacer su inmenso apetito sexual tomando treinta esposas a la manera oriental. Yo creo que lo más conveniente es seguir las costumbres del propio país, le contestó Rousseau sin comprometerse. Sintiéndose insegura por el rumbo que estaba tomando la conversación, Thérèse decidió batirse rápi-

damente en retirada. Como todavía quedaban muchas cosas por discutir, el joven escocés simplemente se autoinvitó a cenar al día siguiente. Rousseau consintió en ello: su glacial mirada había empezado a ablandarse ante la expresión implacablemente risueña del joven.

Boswell vio por última vez a Rousseau el 15 de diciembre de 1765, una vez más cenando en casa de éste. Tras chapucear por la cocina fingiendo ayudar a Thérèse a hacer la sopa, Boswell se sentó a cenar con Rousseau y su gobernanta. Le habían prometido "una buena cena" y en su diario dejó cuidadosamente anotados los siete platos que se sirvieron, desde una excelente sopa, pasando por un *bouilli* de carne de ternera, hasta unos postres a base de peras sin hueso y castañas, todo ello regado con un vino local. La conversación se vio sazonada por las afirmaciones rotundas y a menudo poco ortodoxas de Rousseau. El anfitrión sermoneó al joven invitado cuando este le preguntó si podía servirle otra ración de trucha en escabeche: "¿Acaso no es lo bastante largo vuestro brazo? Un hombre hace los honores en su casa por motivos de vanidad, pero no quiere que nadie olvide quién es el amo. A mí me gustaría que cada uno fuera su propio amo y que nadie tuviera que interpretar el papel de anfitrión. Dejemos que cada uno pida lo que quiera; si hay para dar, demos; de lo contrario, debemos conformarnos con lo que haya. ¡Esta es la auténtica hospitalidad!" Era una forma decididamente extraña de hospitalidad. Cada gesto de Boswell, cada hábito o inclinación suya se convertía en el blanco de las incisivas observaciones de Rousseau sobre el hombre y la sociedad.

Planeando marchar al día siguiente, Boswell informó a Rousseau de sus planes de viaje, que incluían una visita a la rebelde Córcega. Medio en broma, le pidió a Rousseau que le nombrase "Embajador Extraordinario de Monsieur Rousseau en la Isla de Córcega" –una nación fantasma para la que el famoso patriota Paoli le había pedido recientemente al filósofo que redactase una constitución. "¿No preferiríais que os nombrase rey de Córcega?", inquirió Rousseau. El enemigo del despotismo empezó luego a poner a prueba al joven, que, como él mismo dijo, se sintió como "un antiguo terrateniente". El tema eran los gatos: cuando Boswell dijo que no le gustaban, Rousseau se lanzó sobre su presa. Los hombres a los que no les gustan los gatos son tiránicos: "No les gustan los gatos porque los gatos son libres y nunca aceptarían ser esclavos. Jamás harían nada porque vos se lo ordenaseis, como hacen otros animales". "Tampoco lo haría una gallina", objetó Boswell. "Una gallina obedecería vuestras órdenes si pudiera entender-

las", replicó a su vez el filósofo, "y en cambio un gato no lo haría aunque pudiera entenderos perfectamente". Probablemente Rousseau hablaba en serio cuando exponía su teoría de la independencia felina, porque en el frontispicio de *El contrato social* aparece la mujer que representa a la libertad acompañada de un gato.

En la conversación que mantuvieron antes de despedirse, Boswell trató de establecer una conexión duradera con el filósofo salvaje al que había buscado en los Alpes. "¿Puedo tener la seguridad de que estoy unido a vos por un hilo, aunque sea el más delgado de los hilos? ¿Por un cabello?" En ese momento, Boswell agarró de manera teatral uno de los cabellos de su cabeza e hizo ademán de arrancárselo. Mirando a Boswell desde debajo del túmulo de su gorro de piel, Rousseau tranquilizó a su ferviente discípulo: "Recordad siempre que hay cosas a las que nuestras almas están unidas". Que esta declaración era un eco, palabra por palabra, de la que Saint-Preux le hace a Julie no se le escapó al extasiado joven escocés.[76] Acompañando a Boswell a la puerta, Thérèse le dijo, a estas alturas tal vez innecesariamente, que Rousseau le tenía en gran estima. Tras persuadir a Thérèse de que le diera permiso para escribirle y prometerle que le enviaría un collar de granates, se despidió. A la mañana siguiente abandonó Môtiers montado en su caballo, absorto en sus pensamientos y preguntándose –según escribió en su diario– "cómo se le presentaría ese día a su espíritu transcurridos unos años".

Capítulo 3

El gran escocés

Estoy decidido a resistir... todo impulso a escribir; estoy realmente tan avergonzado de mí mismo cuando veo el volumen que ocupo en una estantería y cuando me veo en un espejo, que desearía de buen grado impedir volverme más corpulento de cualquiera de las dos maneras.

DAVID HUME a DAVID MALLET

David Hume hubiera podido aconsejar perfectamente a Rousseau acerca de la mezcla de descarada inocencia y encantadora genialidad que caracterizaba a Boswell. Los dos se habían conocido en 1757 cuando Boswell, que entonces tenía apenas diecisiete años y que ya se sentía llevado por el deseo de conocer personalmente a los grandes pensadores de su tiempo, se presentó sin anunciarse en la casa que tenía el filósofo cerca de la calle mayor de Edimburgo. Pasando por el lado de Peggy Irvine, la protectora criada de Hume, Boswell penetró en los aposentos del filósofo. El corpulento anfitrión dio la bienvenida al joven granuja con tan buen humor que más tarde Boswell se referiría a Hume diciendo que era "el hombre más afable que nunca he conocido".[1]

Sentados en la biblioteca de Hume, los dos hombres estuvieron charlando sobre una serie de temas que iban desde la naturaleza del genio y los diversos estilos de escritura hasta la forma en que los antiguos y los modernos escribían la historia. Pero lo que había llevado a Boswell a la puerta del filósofo no era tanto la fama de Hume como autor de la popular *Historia de Inglaterra* o de los *Ensayos* como su mala fama como escéptico filosófico. Atormentado por los terrores que le había inculcado una educación calvinista, Boswell estaba desconcertado por el escepticismo de Hume –otro nombre, al parecer, del ateísmo. Como en las visitas que haría posteriormente a

Rousseau y a Voltaire, el principal interés que tenía el joven escocés para conocer a Hume tenía que ver con la inclinación de su propia alma. Si hablaron de estos asuntos, sin embargo, Boswell, de un modo poco habitual en él, no lo anotó en sus diarios. Y sin embargo parece estarse refiriendo a ellos por medio de su pronunciado silencio acerca de los mismos, pues después de visitar a Hume Boswell se dijo que "era una persona muy apropiada para que un hombre joven como él cultivara su trato".[2]

El que el trato con Hume fuera muy adecuado no era, sin embargo, una opinión compartida por todos los contemporáneos de Boswell. Ni siquiera por sus amigos. Aunque Boswell consiguió finalmente reconciliar al Dr. Johnson con sus compatriotas, a los que siempre había despreciado, hubo siempre una ostentosa excepción: David Hume. "El buen doctor detesta a Mr. Hume y una noche abandonó una reunión en la que se encontraba cuando este se unió a la misma", escribió Boswell en una entrada de su diario escrita en 1762.[3] Pese a sentirse atraído por la buena disposición anímica de Hume, Boswell era agudamente consciente de las peligrosas posibilidades del pensamiento del gran escocés.

Hijo de un abogado y caballero de las Lowland que murió en 1713 cuando su hijo tenía tan sólo dos años, David Hume hizo su entrada en el mundo "con la mente perfectamente alerta". Aunque fue su amada madre, Katherine Hume, la que nos proporcionó este testimonio de la prodigiosa manera de ser del joven Davey, su observación está ciertamente en consonancia con la posterior carrera de su hijo. En cuanto aprendió a leer, el muchacho se sintió "atrapado" por la misma pasión por la literatura que había embargado a Rousseau, un año menor que él. Su "pasión dominante" era tan grande que cuando, a la edad de once años, fue enviado a estudiar leyes a la universidad de Edimburgo, se pasó el tiempo "devorando secretamente" a Cicerón y a Virgilio.[4]

Cuando regresó a la mansión familiar de Ninewells en 1726, Hume había dejado la universidad sin el título de derecho y sin su fe cristiana. La sirena responsable de este desfloramiento espiritual fue Calíope, la musa de la filosofía. Después de leer el estudio de John Locke sobre la naturaleza y los límites del entendimiento humano, le diría Hume más tarde a Boswell, ya no pudo volver a seguir ninguna religión.[5] Aunque se había liberado sin dolor del lúgubre calvinismo de su infancia, lo que no pudo quitarse de encima tan fácilmente fueron los inquietantes efectos de la propia filosofía.

De nuevo instalado en su casa, el precoz muchacho de quince años declaró su independencia. Detestaba la carrera de su difunto padre: el estudio del derecho le parecía "nauseabundo". Le gustaba, en cambio, encerrarse en la biblioteca familiar donde leía a discreción "a veces a un filósofo y a veces a un poeta". Como segundo hijo de una familia modesta y con unas rentas exiguas, Hume decía que esa clase de estudios eran eminentemente apropiados, ya que tanto los filósofos como los poetas buscan "la paz del espíritu en la libertad y la independencia de la fortuna, con el desprecio de las riquezas, el poder y la gloria".[6]

La paz de espíritu, sin embargo, fue lo último que encontró Hume. Al igual que Rousseau en su camino a Vincennes, Hume tuvo también una especie de éxtasis filosófico, en su caso con apenas dieciocho años. Comparó esta visión fugaz de "una nueva escena de pensamiento" con las experiencias de aquellos místicos franceses cuyos "embelesos eran capaces de desgarrar la urdimbre de los nervios y el cerebro". Esta visión, dijo, "me transportó de un modo desmedido y, con el ardor natural propio de la juventud, me hizo dejar a un lado cualquier otro placer u ocupación para aplicarme enteramente a ella". El simpático joven se sumergió de lleno en una forma de vida casi monástica para poder explorar a fondo este panorama de ideas. Por culpa de su autoimpuesto aislamiento, Hume sufrió una depresión nerviosa. Pronto fue incapaz de "seguir ninguna línea de pensamiento de una forma continuada", mientras que su energía "pareció por un momento haberse extinguido". Él, que había sido una persona segura de sí misma y sin remilgos, se había convertido, decía, en "alguien muy descontento consigo mismo". Pese a los diferentes regímenes prescritos por los doctores –desde las infusiones de clarete y angostura hasta los largos paseos a caballo– Hume estuvo muy débil durante unos años debido a lo que un especialista diagnosticó como "la enfermedad del sabio". Finalmente, encontró la salvación no en el curanderismo de los médicos sino en el ejercicio de su propia razón. Más exactamente –y paradójicamente–, concluyó Hume, la razón por sí sola no podía sacarle del tremedal filosófico en el que estaba empantanado. Se dio cuenta de que su frágil salud emocional era la consecuencia de una dedicación exclusiva al trabajo y al ocio. Era lógico pensar que con la razón no bastaba. Concluyó que tenía que "llevar una vida más activa" que desterrase la disposición melancólica en la que había caído.[7]

Hume pronto consiguió "despertarse". En un texto autobiográfico titulado "Mi propia vida", escrito poco antes de morir, anotó despreocupada-

mente que durante ese período su salud había estado "un poco maltrecha".[8] A diferencia de Rousseau, Hume no fue nada prolijo respecto a su propia historia personal y mental, como pone en evidencia el contraste entre la mera extensión de las *Confesiones* y otros escritos autobiográficos de Rousseau (más de mil apretadas páginas en la edición francesa estándar de sus obras) y el texto "Mi propia vida" de Hume (apenas siete u ocho páginas). Por consiguiente, tenemos muchas menos pruebas directas de los efectos que tuvo esa temprana crisis de Hume y en general de las incidencias externas e internas de su vida que las que tenemos en el caso de Rousseau. El gran esfuerzo de Hume parece haberle dejado pocas marcas aparte de un cambio completo en su fisonomía. De ser un joven larguirucho y desgarbado de metro ochenta de estatura, Hume pasó a ser un hombre robusto cuyo gran apetito le dotó de una barriga igualmente grande que arrastró durante el resto de su vida y que, como decía él mismo bromeando, no podía, a diferencia de las canas, "disimularse con polvos y ungüentos de tocador".[9] Probablemente otra de las cicatrices que le dejó la enfermedad del sabio fue una mirada perdida que sacaba de quicio a amigos y extraños por igual, y que iba a desempeñar un papel tan desafortunado en el colapso de su amistad con Rousseau. Con todo, y aunque el relato que hace Hume de su depresión sugiere que la experiencia le dejó solamente con una enorme tripa y una mirada en blanco, la desazón sobre una cura definitiva de la misma atraviesa como una corriente subterránea toda su filosofía.

Poco antes de morir, Hume todavía rememoraba los peligros de una vida exclusivamente dedicada a un estudio intensivo y solitario. "Puedes relajarte y descansar (o no) si te viene en gana como una forma de esparcimiento", le aconsejaba a su joven sobrino David Home en 1755, "pero para la salud es algo absolutamente necesario". En opinión de Hume no había lugar mejor para relajarse, por razones de salud o no, que Francia. Los franceses modernos, como los antiguos atenienses, habían llegado a dominar todas las artes y las ciencias, proclamó Hume en uno de sus ensayos, pero también habían "perfeccionado ese otro arte, el más útil y agradable de todos, que es el *art de vivre*, el arte de la conversación y el trato social".[10] En 1734 Francia dio la bienvenida al joven filósofo recién recuperado de su depresión y determinado a conciliar la diversión con el trabajo.

Tras cruzar el Canal, Hume se dirigió directamente a París, donde visitó a diversos familiares y amigos. Pero como tenía poco dinero y sus conexiones

no eran duraderas, se vio forzado a invertir el camino usual que seguían los peregrinos ambiciosos y mundanos dejando la capital y dirigiéndose a provincias. Un año de estancia en Reims, en el corazón de la región de la Champagne le ayudó a perfeccionar su francés, pero considerando que incluso aquella capital de provincias era todavía demasiado cara, Hume se trasladó a La Flèche, una ciudad del valle del Loira. Su elección no fue arbitraria. La Flèche era un lugar atrasado y con poca actividad que no iba a gravar mucho su magra bolsa. Y lo que era igual de importante, en La Flèche se encontraba un colegio de los jesuitas cuya biblioteca se prestaba admirablemente a sus propósitos. Por el colegio rondaba, además, el espíritu del más famoso de los que habían estudiado allí, René Descartes, que había abandonado la escuela más de un siglo antes dispuesto a liberarse del saber inútil que había adquirido allí por medio del poco ortodoxo método de encerrarse en una habitación muy caldeada de la que no salió hasta dar con el punto de apoyo arquimedeano de la filosofía moderna: "Pienso, luego existo". Durante los dos próximos años, Hume vivió en esta pequeña ciudad rodeada de viñedos, leyendo, escribiendo y de vez en cuando charlando con los habitantes del lugar o con los padres jesuitas. En general, fue una estancia idílica con muy pocas incidencias y aventuras, pero el hecho es que fue el lugar donde compuso una de las obras más perturbadoras de la historia del pensamiento occidental, el *Tratado sobre la naturaleza humana*.

Al igual que los escritos de Rousseau, que abarcaban el enfoque científico y el espíritu crítico de la filosofía moderna sólo para volverlos después en contra de la filosofía y de sus frutos, el *Tratado* de Hume refleja el espíritu ilustrado de los principios de la ciencia, pero los orienta en una dirección que parecería perversa a los fieles de la congregación de los filósofos, y subversiva a los fieles del coro religioso.

Por un lado, el libro de Hume refleja el espíritu seguro de sí de la Ilustración. En la introducción repite algunos de los tropos habituales en la filosofía moderna: los fundamentos de los sistemas filosóficos existentes le parecen "endebles"; se queja del "estado imperfecto de las ciencias"; en vez del progreso del conocimiento, lo que impera entre los doctos son las disputas. A continuación, y como habían hecho Descartes, Locke y otros antes que él, Hume decide asentar la ciencia sobre una base más firme poniéndonos al corriente de la "vastedad y la fuerza del entendimiento humano". Haciendo un inventario detallado de nuestras mentes y repasando la lista de las ideas obtenidas por medio de la experiencia, lograremos progresar

precisamente porque de este modo entenderemos las fuentes –y no menos importante– los límites del entendimiento humano. Paradójicamente, cuando reconocemos los límites del entendimiento humano el horizonte para el avance del conocimiento se vuelve ilimitado. "Este es pues el único recurso con el que podemos esperar tener éxito en nuestras investigaciones filosóficas", explica al principio de su *Tratado*: "abandonar el método persistente y tedioso que hemos seguido hasta ahora, y en vez de ocupar de vez en cuando un castillo o una aldea en la frontera, avanzar directamente hacia la capital o hacia el centro de estas ciencias, es decir, hacia la propia naturaleza humana, y una vez que seamos dueños de ella, podremos confiar en obtener en otras partes una fácil victoria".[11] Eufórico por su anticipada victoria, Hume afirma que proseguirá la guerra dirigiendo su punto de mira y su método de "filosofía experimental" hacia los temas morales y políticos. Su ambición era –ni más ni menos– convertirse en el Newton del universo mental y moral.

El avance de Hume sobre la capital de las ciencias, sin embargo, tuvo como resultado una conquista que a muchos de los guerreros que como él luchaban por la causa de la Ilustración pudo parecerles una victoria pírrica. Una vez que hubo tomado por asalto la ciudadela de la naturaleza humana, los lectores de Hume descubrieron qué era lo que tanto había inquietado al joven filósofo. Lejos de encontrar en ella la fuerza de mando de la razón, descubrieron que ésta estaba severamente limitada en su poder. Aquello que pensábamos que entendíamos del mundo a través de la razón resultó ser ilusorio. Y lo que era aún más inquietante, aquello que pensábamos que entendíamos de nosotros mismos, nuestro "yo", era falso.

Hume ilustraba esta perturbadora conclusión con el ejemplo de un juego de salón. "Tenemos una bola de billar en reposo encima de la mesa", anuncia, "y otra bola moviéndose rápidamente hacia ella. La golpea. Y la que estaba en reposo se pone inmediatamente en movimiento. Este es un ejemplo de una relación de causa a efecto tan bueno como cualquiera que podamos presentar, ya sea por medio de la sensación o de la reflexión. Vamos, pues, a examinarlo".[12]

Este ejemplo trivial de la predictibilidad del movimiento de las bolas de billar toma luego una dirección poco común. Sin importar lo mucho que nos inclinemos sobre la mesa, o lo cerca y cuidadosamente que fijemos la mirada en las bolas, jamás tendremos una "impresión" de la causa. De acuerdo con el empirismo de Locke, que sostiene que todo conocimiento deriva de

la experiencia, Hume nos lleva a un callejón sin salida del que sus predecesores parecen no haberse dado cuenta. No hay nada, nos dice, en el mundo sensorial que constituya la causa del movimiento de las bolas de billar. Nunca tenemos la "impresión" de una causa por la sencilla razón de que la causa no es nada material. Nunca vemos, oímos o tocamos una causa; tenemos solamente una serie de impresiones contingentes. Hume nos pide que descompongamos la película de las bolas de billar moviéndose ante nuestros ojos en una sucesión de instantáneas separadas, como los dibujos que hace un niño en el borde de las páginas de su cuaderno antes de pasar rápidamente las páginas para divertirse con la tosca animación que así se forma. En la primera página vemos una bola moviéndose hacia otra bola; en la segunda, vemos el momento del contacto; y en la tercera, vemos moverse a la segunda bola. Y sin embargo, en ninguna de estas páginas, y por supuesto en ninguno de los espacios que hay entre ellas, hay ningún "intervalo perceptible". Por mucho que arruguemos las páginas o por cerca que las pongamos de la luz, no veremos ninguna causa; la causa no está y no tiene sentido alguno buscarla.

Si la causa no está en el mundo perceptible, ¿por qué hablamos de ella como si efectivamente existiese? Hume replica que la experiencia es, en fin, sí, la *causa* de nuestra infundada pero esencial creencia en la existencia de la causa. Todo acto causal lleva implícita la idea de contigüidad, a saber, una relación temporal entre dos acontecimientos uno de los cuales parece seguirse invariablemente del otro. La experiencia nos dice que al ser golpeada por una bola de billar en movimiento, la segunda bola se moverá a una cierta velocidad y en una determinada dirección: "Tras descubrir que hay una conjunción constante entre dos o más objetos, siempre hacemos una inferencia de uno de estos objetos a otro". Hume concluye que nuestra inquebrantable fe en la relación de causa y efecto no la forja la razón; procede más bien de otra fuente muy humana: la costumbre. El carácter imperativo de las leyes de la naturaleza, de la conexión supuestamente necesaria entre la causa y el efecto, "existe solamente en la mente, no en los objetos".[13] Sin la maquinal e irreflexiva costumbre con la que la experiencia nos engaña, no podríamos funcionar en el mundo. Una vez que hemos reducido la película de nuestra experiencia al conjunto de instantáneas separadas de que se compone, y una vez que nos hemos dado cuenta de que una imagen no lleva necesariamente a la siguiente, no nos queda otro remedio que pasar las hojas y contemplar el espectáculo.

"Es inútil devanarse los sesos con *más* pensamiento y reflexión", nos advierte Hume con la seguridad del que se ha asomado al borde del abismo y ya está de vuelta. "No podemos ir *más lejos* en la consideración de este tema en particular".[14] Pero él sí avanza un poco más, poniendo de relieve la confusión con la que se encuentra la razón respecto al objeto al que creíamos comprender mejor: nosotros mismos. La dificultad en la exhortación inscrita en el Templo de Delfos y seguida por los filósofos desde Sócrates, ha parecido siempre residir en la ardua tarea que implica para el sujeto el conocimiento de su yo, no en localizar primero el yo. "¿Conócete a ti mismo?" Bien, si todavía no sé *quién* soy, al menos sé *que* soy, que estoy en algún lugar, encargándome de las operaciones de mi mente. Pero Hume cuestiona la suposición misma de que haya un "yo" al que conocer.

El análisis escéptico de Hume no nos lleva al destino que nosotros reconocemos como nuestro propio yo, sino que nos introduce en un sala de espejos en la que no hay salida. "Por mi parte, cuando entro en profundidad dentro de lo que yo llamo mi propio yo, siempre tropiezo con alguna percepción particular, de frío o calor, luz o sombra, amor u odio, dolor o placer. Nunca logro sorprenderme a mí mismo sin ninguna percepción, y nunca puedo observar nada que no sea una percepción". Insistir que podemos ver a nuestro yo desnudo, desprovisto de toda percepción u emoción particular, es tan absurdo como pedirle a nuestra sombra que se esté quieta cuando damos un paso atrás para verla mejor. Las palabras de Hume revelan que todo aquello que creemos sólido y constante respecto a nosotros mismos constituye poco más que un escenario evanescente con unos personajes falsos. Hume, efectivamente, compara la mente con una especie de teatro "en el que diversas percepciones hacen sucesivamente aparición: pasan, vuelven a pasar, se deslizan y se confunden unas con otras en una infinita variedad de posturas y situaciones".[15]

Quién o qué está contemplando esta espectral obra de teatro kabuki es una cuestión que Hume no aborda. Lo que hace en cambio es invocar la respuesta que ha dado anteriormente al enigma de la causación: es nuestra mente, no la naturaleza, la que garantiza la continuidad de nuestro yo. Gracias al parecido de varias experiencias en nuestras vidas, llegamos a creer en la existencia de una mente y de un yo unificado. La identidad es poco más que una "cualidad" que adjuntamos a diversas percepciones "debido a la unión de sus diversas ideas en la imaginación, cuando reflexionamos en ellas".[16] Pero esta unión no tiene una existencia mayor en el mundo exter-

no y objetivo que la que tiene la causación. Ambas son ingeniosos trucos de la naturaleza humana.

Esta fue, pues, la "nueva escena del pensamiento" que había aparecido en el teatro de la mente del joven Hume, elevando su ambición y sumiéndole al mismo tiempo en la depresión. Si con el tiempo el escepticismo radical de Hume dejaría desconcertados al *establishment* religioso y al académico, de momento solamente había logrado inquietar a su joven practicante. La inquietud impregna el pasaje al final del libro uno del *Tratado*, donde Hume contempla la ruina que ha causado en sus asunciones cotidianas. "Esta súbita visión del peligro que corro me llena de melancolía, y como es habitual en esta pasión, por encima de todas las demás, mostrarse consentida consigo misma, no puedo dejar de alimentar mi desesperación con todas las desalentadoras reflexiones que este tema me proporciona con tanta abundancia". Teñida con una pátina de confesión personal, la descripción que hace Hume del aislamiento de la melancolía evoca también el análisis que hará tres décadas más tarde de lo que verá como el delirio filosófico al que las reflexiones de Rousseau sobre el yo –y sobre él mismo– le habían llevado: "Estoy asustado y confuso con esta triste soledad en la que me ha colocado mi filosofía, y me siento como un extraño monstruo que, incapaz de mezclarse con los demás y de vivir en sociedad, ha sido expulsado de todo comercio humano y dejado completamente abandonado y desconsolado".[17]

Si Hume coquetea con la introspección potencialmente debilitadora más propia de Rousseau, y si anticipa de algún modo la sensibilidad romántica más habitualmente asociada con su futuro amigo, retrocede, no obstante, cuando llega al borde del precipicio al que la razón le ha llevado. Y su remedio para esta melancolía filosófica es tan sorprendente como la inesperada causa de la enfermedad, en parte debido a su falsa ingenuidad. Aunque la razón no puede disipar las nubes de la duda escéptica, la naturaleza sí puede hacerlo, y lo hace. "Pero por fortuna, aunque la razón es incapaz de hacer desvanecer estas nubes, la propia naturaleza se basta para ello y me cura de esta melancolía y delirio filosóficos". Encogiendo sus enormes hombros, Hume abandona esas inquietantes reflexiones: "Saboreo la cena, juego una partida de backgammon, converso y disfruto con la compañía de mis amigos; y cuando, después de tres o cuatro horas de diversión, regreso a estas especulaciones, me parecen tan frías, forzadas y ridículas que no puedo encontrar en mi corazón el deseo de ir aún más lejos".[18]

De este modo la razón no se convierte en la sierva de la fe, como querían los escolásticos medievales, ni tampoco en su dueña, como afirmaban los *philosophes*. En cambio, se ve supeditada a la naturaleza. Y, fiel a su análisis, Hume hace lo que la naturaleza le exige. Sale del teatro a oscuras cuyas imágenes se mueven en procesión estroboscópica, se frota los ojos para acostumbrarlos a la luz del día y se sumerge en la cotidianeidad. Lo que diría más tarde Nietzsche de los griegos se aplica perfectamente a Hume: es superficial a causa de su profundidad.

Con un enorme manuscrito en la mano, Hume se despidió de Francia en el verano de 1737 y partió para Londres. Tras una difícil búsqueda que le llevó más de un año, encontró finalmente editor y su obra apareció en febrero de 1739. Tras enviar ejemplares del libro a sus amigos de Londres, se dirigió al norte, a una casa en la que no había estado desde hacía cinco años, para esperar allí la anticipada fama.

"*Jamás hubo un intento literario más desafortunado... Salió muerto de la imprenta, sin siquiera alcanzar la distinción de provocar un murmullo entre los zelotes*".[19] Este, según Hume, fue el recibimiento dado a su *Tratado*. Pocas veces en la historia de la filosofía una obra tan fundamental ha sido recibida con tanta indiferencia. El silencio general con que fue saludada la publicación del *Tratado* le enseñó a Hume los límites de la indiferencia filosófica: "¿Cómo es que nosotros, los filósofos, no somos capaces de despreciar al mundo de un modo tan completo como el mundo nos desprecia a nosotros?"[20]

Pero Hume perseveró. Tal vez recordando su propia observación al principio del *Tratado* según la cual las obras filosóficas estaban escritas en un lenguaje demasiado "abstruso" para la mayoría de lectores, el joven filósofo concluía que el fracaso de su libro "probablemente se debía más a la forma que al contenido".[21] ¿Cómo no lo había sospechado Hume cuando incluso su primo y amigo, el jurista y filósofo Lord Kames, recibió el *Tratado* de Hume lleno de temor y preocupación: "Haría lo que fuera por complacerte, querido primo, pero tendrás que sentarte y hacer algo para que pueda meterme tu libro en la cabeza".[22] Diez años después, Hume volvería a exponer las ideas filosóficas del *Tratado* en sus más accesibles *Enquiries*, pero a modo de preparación para la tarea, el ambicioso joven reconsideró la estrategia que había utilizado para satisfacer su anhelo de fama literaria.

Hume consiguió el éxito literario recreando su propio papel como autor. En vez de esforzarse en explicar las conclusiones de su razonamiento, que

él mismo reconocía que eran abstrusas, a un lector abstracto y desconocido, empezó a pensar en el propio lector (o lectora). Dispuesto a atraer a uno y a otra a la filosofía, adoptó un estilo más popular para su pensamiento. En cierto modo, pues, Hume se adelantó a la decisión de Rousseau de escribir una novela, pero mientras que el autor de *Julie* confiaba infundir en sus lectores el deseo de resistir las corrupciones de la ciudad y de la filosofía 'urbanizada', el futuro diplomático concibió su nuevo papel autoral como el de una especie de embajador cuya función era llevar el reino de la filosofía a una amplia audiencia.

El autonombramiento de Hume como emisario entre el mundo "erudito" y el mundo "conversable" lo anunció en sus *Ensayos morales y políticos*, la primera entrega de los cuales apareció en 1741. "No puedo sino considerarme a mí mismo como una especie de cónsul o embajador entre los dominios del saber y los de la conversación", explicó, "y creo que es mi deber promover en todo momento el entendimiento entre estos dos estados, que tienen una gran dependencia el uno del otro". La división del mundo entre estas dos partes ha sido uno de los grandes defectos de la época, se quejaba Hume. Sin recurrir a los temas literarios, históricos y filosóficos que se exploran en el mundo del saber, ¿qué les queda a los residentes del mundo de la conversación sino temas sin importancia? Por otro lado, el mundo del saber se ha resentido del hecho de "estar encerrado en universidades y celdas, aislado del mundo y de la buena compañía... incluso la filosofía sufrió a causa de ese sofocante y reclusivo método de estudio". Vemos aquí indicios de la experiencia del propio Hume en su juventud. La filosofía, declaró, tiene que buscar la experiencia para basarse en la vida común y en la conversación.[23]

Los comunicados 'de embajador' de Hume adoptaron la forma de ensayos. Creado en el siglo XVI por Michel de Montaigne, importado a Gran Bretaña y adaptado por Francis Bacon y luego popularizado por Addison y por Steele a principios del siglo XVIII, el ensayo permitía a quienes lo practicaban bosquejar un tema y desarrollar sus pensamientos de un modo aparentemente casual y en un estilo conversacional. Esto demostró ser un vehículo ideal para Hume, que pronto se encontró escribiendo sobre una variada gama de temas, que iban desde la política y la economía hasta el amor y el matrimonio, proporcionando con ello a los salones y clubs británicos un montón de temas de conversación interesantes y aptos para la reflexión. Tras empezar su labor 'diplomática' con los quince ensayos de la primera

edición de 1741, Hume casi duplicó su oferta en la segunda edición, publicada al año siguiente, y luego añadió otros tantos en 1752. A mediados de siglo había escrito un número suficiente de ensayos como para llenar tres volúmenes.

Los ensayos le permitieron a Hume proseguir por otros medios su guerra contra los presupuestos filosóficos de su época. En vez de considerar la filosofía como un sistema de pensamiento abstracto, adoptó la noción clásica de la filosofía como forma de vida. Así, en una notable serie de cuatro ensayos –"Los epicúreos", "Los estoicos", "Los platónicos" y finalmente "Los escépticos"– Hume explicó cómo estas escuelas filosóficas representan diferentes tipos de temperamento humano que se sienten atraídos a diferentes filosofías que compiten entre sí como formas de vida además de como formas de pensamiento. Si bien muestra su simpatía por todas estas sectas en la medida en que cada una de ellas apela a diversas facetas de nuestra naturaleza, Hume concede la última palabra a los "escépticos". Pero la última palabra no es precisamente la más sencilla. De hecho, Hume llama a la cautela acerca del alcance del escepticismo, una llamada que nace de su propia y dolorosa experiencia con los cáusticos efectos de la duda. "El imperio de la filosofía se extiende sólo sobre unos pocos, y con respecto a estos su autoridad es también débil y limitada". Si bien la filosofía está siempre ansiosa de obligar a la vida a obedecer sus dictados, el hecho es que hay que obligarla a ella a servir a la vida. "Reducir la vida a un método y a una regla exacta es una ocupación normalmente dolorosa y a menudo infructuosa. ¿Y acaso no constituye también una prueba de que damos un valor excesivo al premio por el que competimos?"[24] Tanto el sabio como el ignorante están a merced de la naturaleza humana.

Hume utiliza el mismo tono de sentido común en los ensayos de tema político. La política es efectivamente una ciencia, declaró, pero se trata de una ciencia modesta y de carácter incremental basada en una experiencia histórica ganada con mucho esfuerzo, y siempre al corriente del carácter inevitablemente imperfecto y torcido del fuste de la humanidad. Los "primeros principios" del gobierno no son ni los contratos sociales ni las ideas abstractas que se elaboran en la cocina del filósofo, sino las cuestiones prácticas de la vida cotidiana: la opinión y el interés personal. Naturalmente, las opiniones pueden ser descabelladas y el interés personal a menudo es corto de miras, pero unas instituciones políticas adecuadas y un gobierno ilustrado pueden educar la opinión y ampliar el alcance de las miras. "Por consi-

guiente, los hombres tienen que esforzarse en mitigar lo que no pueden remediar", aconsejaba Hume, y tienen que ser "llevados a considerar sus intereses reales y permanentes" haciéndoles ver los beneficios a largo plazo que comporta el hecho de obedecer a la ley y hacer justicia.[25]

Pese a su escepticismo respecto al alcance de la razón en el plano político tanto como en el filosófico, Hume abogó por el progreso en las ciencias y las artes que Rousseau condenó. De hecho, el ensayista tenía probablemente en mente el *Discurso sobre las artes y las ciencias* del Ciudadano de Ginebra cuando escribió "Sobre el perfeccionamiento en las artes", texto incluido en la edición de 1752 de los *Ensayos* publicada un año más tarde de la aparición del discurso que hizo famoso a Rousseau.[26] Si Rousseau se retorcía las manos por el enervante efecto que tenían las artes en nuestras mentes y en nuestros cuerpos y se sentía inquieto por la incompatibilidad de la libertad y las artes, a Hume no le intranquilizaba lo más mínimo el avance del ingenio humano. Las pruebas de que la industria y el arte son buenos, no sólo para nuestra constitución física sino también para nuestra entereza moral, son muy abundantes: estas actividades, como revela la historia, a menudo crean el buen gobierno. Y en consecuencia, mientras que la falsa "civilidad" de las ciudades horrorizaba a Rousseau, a Hume le parecía reconfortante. "Cuanto más avanzan estas artes, más sociables se vuelven los hombres". Consciente de los peligros planteados por un exceso de lujo, Hume se aferró de modo pertinaz a la idea de moderación frente a las respuestas drásticas. Los remedios espartanos le parecían mucho peores que la enfermedad ateniense. Es preferible el lujo, si va acompañado de la industriosidad, que la pereza que reina entre los individuos y las sociedades sin cultivar. El auténtico estadista ha de tomar a los hombres como son, no como deberían ser: "No puede curar cada vicio reemplazándolo por la correspondiente virtud. A menudo ha de curar un vicio con otro vicio".[27] Estos puntos de vista, herederos de la famosa afirmación de Mandeville según la cual los vicios privados pueden ser un beneficio público, y precursores del argumento que expone Madison en *The Federalist* según el cual, en una máquina política adecuadamente equilibrada, "la ambición hay que combatirla con ambición", están muy alejados del nostálgico relato que hace Rousseau de un mundo antiguo esencialmente virtuoso y desinteresado.

En los *Ensayos* y en sus otros escritos, Hume se muestra escéptico ante los prodigios de la naturaleza humana que Rousseau citaba como prueba de la insignificancia anímica del hombre moderno, el "burgués". Para Rousseau,

la historia demuestra lo mucho que hemos cambiado, hasta el punto de que ya no nos creemos las historias de los hombres virtuosos y magnánimos de la antigüedad. "Las almas mezquinas no creen en los grandes hombres", advierte al incrédulo lector del *Contrato social*.[28] Efectivamente, Rousseau consideraba estas historias con una actitud escéptica. "Se reconoce universalmente que hay una gran uniformidad entre las acciones de los hombres en todas las naciones y todas las épocas, y que la naturaleza humana es siempre igual a sí misma, en sus principios y en sus actuaciones", sostiene Hume, sugiriendo que este conocimiento humano obtenido por la experiencia sirve a un propósito fundamental. "Si un viajero, de regreso de un país lejano, nos hablase de unos hombres totalmente diferentes de aquellos que siempre hemos conocido; unos hombres enteramente carentes de avaricia, ambición o deseos de venganza; que no conociesen otros placeres que los de la amistad, la generosidad y el espíritu público; podríamos inmediatamente, por esas mismas circunstancias, detectar la falsedad de sus palabras, y sabríamos que nos encontramos ante un embustero con la misma certeza que si hubiese trufado su relato con historias de centauros y dragones, milagros y prodigios".[29]

¿Qué hubiera pensado, pues, Hume, unos años después de hacer esta afirmación, del *Discurso sobre la desigualdad* de Rousseau, con su descripción de una naturaleza humana hecha a partir del retrato de un hombre solitario que vive en estado de naturaleza, sin lenguaje ni razón, curiosidad u orgullo? Aunque Hume no haya dejado constancia explícita de la impresión concreta que le produjo el *Discurso* de Rousseau, podemos seguramente inferir que, según él, compartía la "extravagancia" del resto de la obra de su futuro amigo. Para Hume, el hombre natural y solitario, y el ciudadano desinteresado de Rousseau son seres quiméricos cuya existencia desmienten los testimonios históricos. Para Rousseau, Hume comete el mismo pecado que atribuye a todos los filósofos anteriores: el de dar falsamente por supuesto que la naturaleza humana no cambia, y el de no saber ver lo que hay debajo de los aditamentos artificiales de la sociedad. En suma, para Rousseau, los filósofos "hablaban del hombre salvaje y describían al hombre civilizado".[30] Hume, por supuesto, era feliz siendo uno de estos hombres civilizados.

En 1751, habiendo garantizado el éxito de los *Ensayos* su fama y su seguridad financiera, Hume se trasladó desde la mansión familiar en Ninewells a

Edimburgo. De forma reveladora, al trasladarse del campo a la ciudad, Hume invierte el camino seguido por Rousseau unos años más tarde, cuando, como respuesta a su propio éxito, abandona París por el relativo aislamiento del campo. Para Hume, lo mismo que para los perplejos amigos de Rousseau, una ciudad como Edimburgo era "el marco adecuado para un hombre de letras".[31]

Edimburgo no había sido siempre un marco tan adecuado. Durante la primera mitad del siglo XVIII, la capital y ciudad universitaria escocesa había pasado de ser un lugar atrasado, aletargado y húmedo a ser un activo –aunque todavía húmedo– centro intelectual, el hogar de lo que sería conocido como la Ilustración escocesa. Aunque era la tercera ciudad de la Gran Bretaña, después de Londres y Bristol, y pese a contar con una población de más de cincuenta mil personas, el renacimiento de aquel reducto del norte fue una historia de éxito realmente improbable. Unida a Inglaterra por el Acta de Unión de 1707 y tratada sin miramientos por una Iglesia presbiteriana inquisitorial conocida como *the Kirk*, Escocia parecía destinada a la irrelevancia histórica. Sin embargo, la combinación de una serie de industriosos mercaderes de Glasgow y unos ambiciosos intelectuales dio una nueva vitalidad al país. Hombres tenaces y de espíritu independiente como los filósofos Francis Hutcheson y Lord Kames contribuyeron a crear un clima liberal e innovador en el que pudieron respirar y florecer gente como David Hume, Thomas Reid, Adam Ferguson y Adam Smith.

Los varios clubs y sociedades existentes fueron una importante base de operaciones para el despliegue de esta floreciente clase intelectual, y el sociable Hume aprovechó al máximo las atracciones que ofrecía la ciudad.* Fue un asiduo asistente a las sesiones del Poker Club, que se reunía cada viernes en la Fortune's Tavern, donde Hume discutió sus últimos puntos de vista políticos y saboreó sus últimos vasos de vino hasta ocho meses antes de su muerte. Otro club, sin tanto pedigrí pero de mayor renombre, era la Sociedad Selecta. Fundada en 1754 por Allan Ramsay, el pintor de retratos

* Paradójicamente, y debido a que el sociable Hume pasaba tanto tiempo en compañía de su amplio círculo de amigos, especialmente después de trasladarse a Edimburgo, tenemos muchas menos cartas y otros materiales con los que seguir su vida que en el caso de Rousseau, que mantuvo una voluminosa correspondencia desde los diversos lugares en los que vivió su solitario exilio.

amigo de Hume que jugaría un papel imprevisto en la caída de la amistad entre Hume y Rousseau, la fama de la Selecta creció con la misma rapidez que la lista de espera de quienes querían unirse a los quince miembros originales. De hecho, la Selecta fue víctima de su propio éxito y llegó a tener más de cien miembros antes de disolverse en 1763, el mismo año que Hume dejó Edimburgo para dirigirse a París. "Jóvenes y viejos, nobles y no tan nobles, personas ocurrentes y personas aburridas, laicos y clérigos... aspiran a ocupar un lugar entre nosotros", le había comentado Hume a Ramsay con orgullo en 1755, poco después de la fundación de la sociedad. El club se había convertido en un asunto "de interés nacional", añadió, dictaminando que "la Cámara de los Comunes despierta menos curiosidad en Londres que la que despierta la Sociedad Selecta en Edimburgo".[32]

Hume tenía motivos para vanagloriarse: pocas veces se habían reunido tantas mentes brillantes de una forma tan regular (cada miércoles) en un espacio tan mal iluminado (la Biblioteca de los Abogados de la Universidad). En las reuniones semanales que se celebraban allí acudían, además de Hume, su primo, el imponente Lord Kames, así como otro primo más joven, el poeta y dramaturgo nacionalista John Home, con quien Hume polemizó toda su vida acerca de la forma correcta de escribir el apellido familiar. (Hume se llevó finalmente el gato al agua estipulando en su testamento que Home recibiese la caja de clarete que le legaba en el mismo solamente si aceptaba firmar su nombre con una *u*). Entre los asistentes a las reuniones se encontraba también un grupo de filósofos que llegarían a ser considerados como las lumbreras de la Ilustración Escocesa inspiradas en parte por Hume, como Lord Monboddo, Adam Ferguson y, más próximo a Hume, Adam Smith, que viajaba expresamente desde Glasgow, donde se había trasladado a comienzos de la década de 1750 para ocupar la cátedra de filosofía moral.

Además de discutir asuntos relativos a la moral, la jurisprudencia, la economía política y otras cuestiones de tipo filosófico, los miembros del club fueron seguramente los primeros en discutir las ideas de Rousseau, que por entonces empezaban a adquirir prominencia. Por ejemplo, el excéntrico Lord Monboddo había escrito una obra en seis volúmenes sobre los orígenes del lenguaje, cuyos argumentos eran en cierto modo análogos a la paradójica postura que sobre este tema tenía el propio Rousseau. Tras escuchar al Dr. Johnson ridiculizar las teorías de Monboddo y preguntarle si acaso Rousseau no "decía las mismas tonterías que él", Boswell recibió una

respuesta tan lapidaria como las que solía dar el Dr. Johnson: "Es cierto, caballero, pero Rousseau *sabe* que está diciendo tonterías, y se ríe del mundo por hacerle caso... Pero *me temo* (y aquí soltaba una carcajada) que Monboddo *no sabe* que está diciendo tonterías".[33] Por lo que respecta a Hume, si bien no apreciaba en demasía el trabajo de su compatriota, sí valoraba las "amenas excentricidades" del comportamiento del jurista durante las reuniones.[34] Igualmente, el joven Adam Ferguson escribió el popular y vagamente rousseauniano *Ensayo sobre la historia de la sociedad civil*, publicado en 1767, poco después de la disputa entre Rousseau y Hume, y desoyendo el consejo de este. Finalmente, casi veinte años antes de publicar *La riqueza de las naciones*, Adam Smith empezó a adquirir una cierta notoriedad como autor de *La teoría de los sentimientos morales*, publicada en 1759. La teoría de Smith se sumaba a un análisis de la naturaleza humana que se basaba mucho en Hume, y que no solamente tenía una gran deuda con las sugerencias que había hecho este sobre el tema, sino que, posiblemente, también había recibido la influencia decisiva de Rousseau. Un indicio de que el propio Smith valoraba el pensamiento de Rousseau lo tenemos en el hecho de que él fue uno de los primeros que comentó de forma favorable el *Discurso sobre la desigualdad*, publicando una reseña de la obra del ginebrino en la *Edinburgh Review* en 1756. Pese a lo mucho que valoraba la crítica de la sociedad que hacía Rousseau (como lo atestigua su discusión en el libro cinco de *La riqueza de las naciones* sobre cómo paliar los aspectos degradantes de la división del trabajo), Smith coincide con Hume en ver en la división del yo la raíz de la moralidad y la sociedad civil, y un acicate al progreso, mientras que Rousseau la lamentaba considerándola como nuestra expulsión del paraíso.[35]

Al mismo tiempo que Rousseau se sumergía en el bosque de los fundamentos de la sociedad mediante la elaboración de una hipotética historia de la especie humana, Hume se estaba sumergiendo, por las mismas razones, en la tarea mucho más mundana de investigar en los archivos para escribir su propia historia. El nuevo proyecto literario de Hume coincidió felizmente con su nombramiento en 1752 como conservador de la Biblioteca de los Abogados en la Universidad de Edimburgo. Un "puesto muy digno, aunque no muy bien remunerado", que tenía la ventaja de que daba acceso a una colección de más de treinta mil volúmenes.[36] Dicho acceso era realmente inestimable en una época en la que aún no se había abierto el British Museum y en la que muchos documentos históricos estaban en colecciones privadas.

La publicación de la *Historia de Inglaterra* de Hume afianzó la fama que había conseguido con los *Ensayos*. También afianzó su fortuna: con esta obra ganó más de 3.200 libras, en una época en la que un hombre podía considerarse rico si disponía de una renta de 80 libras al año.[37] Hume empezó su historia por el final: el primer volumen, publicado en 1754, cubría el reinado de los primeros Estuardo y culminaba con la "trágica muerte" del rey Carlos I. El tono juicioso del análisis de Hume fue recibido inicialmente de una forma variable en un clima político todavía muy cargado por el enfrentamiento entre los *whigs* y los *tories*, que hicieron su propia lectura partidista de los acontecimientos que narraba el historiador. "Admito que fui muy optimista respecto al éxito que esperaba que tuviese esta obra. Creía ser el único historiador que no se había dejado influir ni por el poder, ni por el interés, la autoridad o el fervor de los prejuicios populares; y como el tema se prestaba a ser entendido por toda clase de lectores, confiaba en tener una acogida proporcionalmente igual de buena", escribiría Hume más tarde. "Pero mi decepción fue terrible: fui atacado por un clamor de reproches, desaprobación e incluso odio; ingleses, escoceses e irlandeses; whigs y tories; eclesiásticos y disidentes; librepensadores y religiosos; patriotas y cortesanos, todos ellos unidos en su rabia contra el hombre que había osado verter una generosa lágrima por la suerte de Carlos I".[38] Durante los ocho años siguientes Hume fue retrocediendo más o menos en el tiempo hasta completar su trabajo en 1762 con la invasión de Julio César: había llevado a cabo la increíble proeza de poner por escrito mil seiscientos años de historia en menos de una década.

Como historiador, Hume proporcionó los mismos servicios de embajador que había proporcionado anteriormente con sus *Ensayos*. Describió este papel en un ensayo titulado "Sobre el estudio de la historia" en el que se dirige a sus lectores femeninos: "No hay nada que recomiende más encarecidamente a mis lectoras que el estudio de la historia, pues es una ocupación mucho más indicada que cualquier otra tanto para su sexo como para su educación, y mucho más instructiva que los libros de entretenimiento que suelen leer". El tono paternalista de este ensayo, que eliminó en sucesivas ediciones, impide ver con claridad una idea decisiva: la de que el punto de vista histórico no solamente modifica la comprensión que tienen las mujeres de los asuntos públicos, sino también la de los hombres. En cuanto a los antiguos historiadores romanos Tácito y Salustio, los libros de historia eran un instrumento para cultivar la virtud reforzando el deseo del lector

de sobresalir entre sus pares. Los historiadores eran "los verdaderos amigos de la virtud".[39] A diferencia de los novelistas, de los metafísicos o de los sacerdotes, los historiadores estaban firmemente instalados en el mundo de la experiencia, y se esforzaban –adiestrando también en ello a sus lectores– a distinguir entre lo creíble y lo increíble, lo probable y lo improbable. La invención y la fantasía –los cantos de sirena de la extravagancia– eran de este modo contenidas.

Hume dirigió su obra al mismo lector de clase media que leía las novelas de Richardson y novelas por entregas como la *Julie* de Rousseau, que constaba de seis partes, la última de las cuales se publicó cuando la historia también en seis volúmenes de Hume estaba a punto de completarse.[40] En realidad, seguramente se vertieron tantas lágrimas por la versión que ofrece Hume de los momentos finales de Carlos I previos a su ejecución como las que se vertieron por la agonía (mucho más larga) y la muerte de la Julie de Rousseau. Para Hume, los motivos de ello estaban muy claros: "Me esforcé realmente en describir la catástrofe del rey (que fue efectivamente singular y deprimente) de la forma más patética que supe, y para hacerlo no necesité ningún otro motivo que mi interés como escritor que me hacía desear complacer e interesar a mis lectores".[41] Y hay indicios de que el sublime objetivo de Hume como profesor de virtud también se cumplió en alguna que otra ocasión. Luis XVI releyó el pasaje de la muerte de Carlos en vísperas de su igualmente singular y deprimente decapitación a manos de los revolucionarios franceses.[42] Es posible que el relato de Hume contribuyese a la fortaleza con que Luis hizo frente a su destino. Y James Boswell, un aprendiz de la virtud no tan decidido consignó en su diario en 1763 que había pasado el día leyendo la *Historia* de Hume, lo que –escribe– "amplió sus miras, me hizo concebir grandes ideas y me llenó de felicidad".[43]

Pese a haber alcanzado finalmente la fama literaria que anhelaba, Hume se sentía cada vez más a disgusto en Edimburgo. A pesar de su reputación de ser "una nueva Atenas" del Norte, la ciudad no se había librado completamente de su más espartano pasado, que se manifestaba en forma de determinados presbiterianos, conocidos como los *high-flyers*, que en sus prédicas seguían esgrimiendo el azufre y el fuego eterno del infierno. Este grupo de hombres severos, parientes espirituales de los calvinistas que perseguían a Rousseau en Ginebra, estaban convencidos de que las buenas gentes de Edimburgo eran los "herederos de la ira". Mirando con desconfianza a la

Louis Carrogis (1717-1806), retrato de *David Hume* (1711-1776), a lápiz, tiza y acuarela. Scottish National Portrait Gallery, Edinburgh

capital desde sus aldeas rurales de las Lowland y sus remotas parroquias de las Highland, los *high-flyers* creían detectar toda clase de inquietantes implicaciones para la moral y la religión en la nueva filosofía que estaba invadiendo sus tierras.

Unos cuantos amigos de Hume y algunos miembros de la Selecta se ordenaron en la Iglesia de Escocia. Varios de ellos, incluido el primo del filósofo, John Home, fueron ordenados ministros de la iglesia y siguieron carreras seculares, mientras que un buen amigo de Hume, el erudito literario Hugh Blair, se hizo famoso gracias a los sermones que pronunciaba desde el púlpito de la High Church en St. Giles, la mayor y más prestigiosa iglesia de Edimburgo. Pero eran moderados que estaban convencidos de que la razón y la fe podían coexistir. Hasta cierto punto, por lo menos. La libertad para discutir de cualquier tema en la Sociedad Selecta solamente admitía dos excepciones: los temas "relacionados con la religión revelada o los que podían dar lugar a la divulgación de los principios jacobitas".[44] Estos pastores urbanos, sin embargo, no representaban a la Escocia silenciosa, que seguía aferrada a las formas rigurosas e inflexibles de los clérigos de la iglesia presbiteriana tradicional. Estos eran los fieles descendientes de las autoridades de Edimburgo que, apenas medio siglo antes, habían condenado a muerte a Thomas Aikenhead, un estudiante de dieciocho años acusado de hacer comentarios blasfemos respecto a la fe cristiana. Si bien el cuerpo del joven, colgado en "Galowlee, entre Leith y Edimburgo", ya no proyectaba su larga y escalofriante sombra sobre los ciudadanos como lo había hecho cincuenta años antes, la guerra entre la fe y la razón todavía no había concluido.[45]

Los escritos de David Hume fueron el campo donde se libraron algunas de las batallas de esta guerra. Las continuas escaramuzas del clero con el filósofo dieron paso a una hostilidad explícita en 1748, cuando Hume publicó su obra *Enquiry Concerning Human Understanding* [Investigación sobre el entendimiento humano]. El *Enquiry* era una revisión sustancial de la primera parte del *Tratado*, que, según Hume, "corregía algunos descuidos en sus razonamientos y otros tantos en la forma de expresarlos"[46] y contenía un material que Hume había prudentemente omitido en su obra anterior. Las sospechas de los fieles acerca de los pecados de omisión del filósofo en el *Tratado* se vieron, pues, confirmadas por el pecado de comisión que representaba la inclusión del capítulo "Sobre los milagros".

En su discusión de los milagros, Hume declaraba simplemente que siem-

pre hemos de dar más crédito a aquel hecho que resulte menos milagroso: "Solamente debemos creer en un acontecimiento improbable si la alternativa es creer en un acontecimiento aún menos probable".[47] La historia demuestra que las afirmaciones a favor de los milagros –espoleadas por la superstición, el deseo, la presión del grupo, la ignorancia o la hipocresía– han sido siempre menos probables que las bases para rechazar dichas afirmaciones. "Cuando una suposición es tan contraria al sentido común, jamás deberíamos considerar ninguna evidencia positiva en su favor", le dijo Hume a su amigo en escepticismo Edward Gibbon: "Los hombres corren ávidamente a dar su testimonio a favor de aquello que halaga sus pasiones y sus prejuicios nacionales".[48]

Resueltos a impedir que "algunos hombres dementes causaran daño a los demás", los *high-flyers* pasaron a la ofensiva, y finalmente trataron de que la Asamblea General de la Iglesia de Escocia aprobase una resolución que condenase "con la mayor contundencia... esos impíos e infieles principios que tratan de subvertir la religión natural y la revelada, y que ejercen una influencia tan perniciosa sobre la vida y la moral".[49] Aunque no lo nombraban directamente, Hume era claramente uno de los 'infieles dementes' a quienes tenían en mente. Como escribió en un tono jocoso pero no exento de cierta inquietud a su amigo Ramsay: "No proponen quemarme porque no pueden. Pero tratan de echarme en manos de Satanás, cosa que sí piensan tener el poder de hacer".[50] Lo que sí habían podido demostrar, no obstante, era que tenían poder para frustrar la candidatura de Hume a la cátedra de Ética de la Universidad de Edimburgo en 1744, y una vez más se interpusieron en su carrera cuando se propuso su nombre para reemplazar a Adam Smith cuando este dejó libre su cátedra en Glasgow. "Yo preferiría ser sustituido por David Hume que por cualquier otro de mis colegas", escribió Smith, "pero me temo que la gente no comparte mi opinión".[51]

El número de contrincantes del filósofo –a cuyo líder, el Reverendo George Anderson, se refería Hume como el "piadoso, rencoroso, santurrón, iracundo, caritativo, implacable, sumiso, perseguidor, cristiano, inhumano, pacificador y furioso Anderson"– era menor que el de sus amigos y admiradores. Pero la tenaz persistencia de la controversia religiosa se había filtrado incluso entre algunas de las amistades moderadas de Hume, como Hugh Blair. Sus disputas dejaban a Hume tan "fatigado" y a Blair tan "enojado" que los dos amigos acordaron no discutir más de religión.[52] La penumbra habitual de Edimburgo empezó a descender como un banco de nie-

bla sobre Hume, que cada vez se sentía más agobiado por una sensación de exilio interior.

Las tribulaciones profesionales de Hume contribuyeron a profundizar cada vez más su ambivalencia: no estaba seguro de si había llegado a una encrucijada o de si estaba simplemente al final del camino.

A comienzos de la década de 1760 sus escritos gozaban de una audiencia solamente superada en magnitud por la de Rousseau, y Boswell tenía razón al afirmar que Hume era "el mayor escritor de la Gran Bretaña".[53] Pero cuando uno ha llegado ya a la cima, ¿hacia dónde puede ir después? No sólo tenía ya a sus espaldas sus grandes obras filosóficas, sino también sus ensayos populares y sus escritos históricos. Incluso las obras que todavía no habían pasado por la imprenta –como los corrosivos *Diálogos sobre la religión natural*, de cuya publicación le habían disuadido Smith y sus otros amigos, aconsejándole que se los guardase para sí hasta el momento de su muerte– ya habían sido escritas. Con un toque de autodesaprobación, le dijo a su viejo amigo y compatriota David Mallet que "estaba decidido a resistir, como si fuese una tentación del diablo, todo impulso a escribir; estoy realmente tan avergonzado de mí mismo cuando veo el volumen que ocupo en una estantería como cuando me veo en un espejo, y desearía de buen grado impedir volverme más corpulento de cualquiera de las dos maneras".[54]

Hume era realmente sincero cuando decía que había llegado al final de su vida de escritor, pero el tono de broma con que lo decía ocultaba una profunda ambivalencia. De forma alarmante, la bruma de la melancolía –la paralizante "nube" que le había envuelto en su juventud– parecía cernirse nuevamente sobre el horizonte. A diferencia de Rousseau, Hume no sentía una gran inclinación por el autoanálisis, o al menos no implicaba en esa actividad a quienes le rodeaban. Sin embargo, y de forma reveladora, le confió a un amigo que se estaba deslizando hacia "una indiferencia total en lo relativo a la vida humana".[55] A otro de los amigos con el que se escribía, le reconoció que se había convertido en "un asceta y un solitario sin ambiciones" y que "había perdido el entusiasmo por los placeres de la vida".[56] "Nunca he sido muy ambicioso; quiero decir que nunca he ambicionado poder o dignidades, y ya estoy totalmente curado de las pocas ambiciones que puedo haber tenido", le escribió a su hermano a comienzos de 1761: "Creo que un lugar junto a la chimenea y un buen libro es lo mejor del mundo para un hombre de mi edad y mi temperamento".[57] Hume decía estar

satisfecho, pero en realidad estaba exhausto.

Hume estaba preparado para seguir, pero ¿hacia dónde y con qué fin? "Me he acostumbrado a no recibir más que insultos y afrentas de mi país natal", le confió a su amigo Gilbert Elliot a finales de marzo de 1764. Y a continuación, simulando burlonamente una actitud de autosuficiencia, citó el epitafio del general romano Escipión el Africano: *Ingratia patria, ne ossa quidem habebis* –"Ingrata patria, no tendrás ni mis huesos".[58] Pero mientras hacía esta acotación, ya sabía que otro país –el mismo que le había acogido al final de su primer acceso juvenil de melancolía– estaba dispuesto a acogerlo, con huesos y todo, para expresarle su gratitud.

Capítulo 4

El señor de Ferney

¡Ah, sinvergüenza! ¡Ah, monstruo! Tendré que hacer que lo muelan a palos.
VOLTAIRE

Tras haber conseguido atar su alma a la de Rousseau, aunque sólo fuese con un cabello, Boswell salió de Môtiers la mañana del 16 de diciembre de 1764 siguiendo *la bise*, el viento helado que soplaba hacia el sur a través del Jura. Su siguiente etapa era Ferney, la finca propiedad de Voltaire en los alrededores de Ginebra. Afortunadamente, el locuaz escocés no mencionó el nombre de Voltaire durante su estancia en casa de Rousseau. Para entonces ya sabía que ambos eran no sólo dos pensadores inmortales sino también dos enemigos irreconciliables.

Cuando Rousseau abandonó París en 1762 y se instaló en Môtiers se convirtió en cierto modo en vecino de Voltaire, otro exiliado que recientemente se había instalado cerca de allí, en el esplendor señorial de Ferney. La relación entre los dos hombres nunca fue especialmente cálida.[1] Su primer contacto tuvo lugar en 1745, cuando Voltaire, entonces en la cima de la fama literaria, recibió una carta de un admirador llamado Rousseau declarando que llevaba trabajando quince años para merecer la atención del gran hombre y ganarse su patrocinio.[2] Tras conseguir que le confiaran la ingrata tarea de abreviar el libreto de Voltaire para la ópera de Rameau *La princesa de Navarra*, el autodidacta músico estuvo trabajando en ella durante varias semanas y finalmente su labor no fue reconocida ni remunerada. A partir de este poco propicio arranque, las relaciones entre ambos no hicieron más que

empeorar. Cuando, en su premiado *Discurso sobre las artes y las ciencias*, Rousseau acusó al "famoso Arouet" de prostituir sus talentos literarios, recordó a sus lectores cuál era el verdadero apellido de Voltaire, y no su *nom de plume*, acusándole así indirectamente de hipocresía. Y el *Discurso sobre la desigualdad* de Rousseau tampoco contribuyó precisamente a mejorar la relación, como había dejado claro la ácida respuesta de Voltaire en la que le agradecía al autor el envío de un ejemplar de su "nuevo libro en contra de la raza humana".

A finales de la década de 1750, sin embargo, la desconfianza mutua había dado paso a la enemistad, espoleada por la controversia sobre la *Carta a d'Alembert* de Rousseau. Voltaire creía que la animosidad hacia la fundación de un teatro en Ginebra iba dirigida en su contra, y se refería a la obra como "la carta sobre el asunto del teatro de Ferney".[3] Y Rousseau estaba más que deseoso de confirmar la creencia de Rousseau. Convencido de que Voltaire estaba detrás tanto de sus desgracias como de las de Ginebra, Rousseau no pudo contenerse: "Ese desdichado ha arruinado a mi país. Le odiaría más si le despreciara menos", le confió lleno de furia a un conocido común: "Sus talentos, como sus riquezas, sólo sirven para alimentar la depravación de su corazón".[4] Finalmente, en una carta tristemente célebre que le envió a Voltaire en junio de 1760, Rousseau declaraba con una franqueza brutal: "Os odio".[5]

El sentimiento era mutuo. Si bien Voltaire se consideraba por encima de responder a una misiva como aquella, no lo estaba de obsequiar a las personas con las que se carteaba con una exhibición de magnánima lástima por el pobre Jean-Jacques Rousseau salpicada de malévolas insinuaciones. Pero Voltaire no se conformó con esto. El hombre para quien no había enemigo, por pequeño que fuera, que pasase desapercibido, redactó a continuación *Cuatro cartas sobre la Nueva Eloísa* bajo el seudónimo de "el marqués de Ximénès", calificando la novela de Rousseau de "estúpida, burguesa e impúdica" y –seguramente lo peor de todo– de "aburrida".[6] Los *philosophes* se quedaron sorprendidos por la brutalidad del ataque, dirigido tanto al autor como a la obra, y cuando d'Alembert protestó, Voltaire contraatacó: "Los *philosophes* están desunidos. Los miembros de esta pequeña troupe se devoran unos a otros mientras los lobos se aprestan a devorarla a ella. Estoy muy enojado con vuestro Jean-Jacques. El muy idiota, que podría haber sido algo si se hubiera dejado guiar por vos, ha decidido mantenerse aparte; escribe en contra del teatro después de haber escrito una obra pésima; escribe en

contra de Francia, que le da de comer; ha encontrado cuatro o cinco tablones podridos del barril de Diógenes y se ha metido dentro a ladrar".[7]

Voltaire se mostraba abiertamente despectivo para con el filósofo ladrador, pero era evidente que también le preocupaba su faceta mordedora. De todos modos, después de la condena del *Emilio* y del *Contrato social*, incluso Voltaire pareció compadecerse de las cuitas de su compañero de exilio, y restringió sus ataques al terreno semipúblico de sus cartas. Pero en el mismo momento en que Boswell recorría las cien millas más o menos que separaban a los dos hombres, estaba teniendo lugar algo que convertiría a Voltaire en un enemigo irreconciliable de Rousseau, y que lo llevaría a la determinación de expulsarlo de su refugio de montaña y a perseguirlo hasta la misma Inglaterra.

Voltaire se había instalado en Ferney en 1758. Aunque dentro de los límites de Francia, su finca se encontraba a poca distancia a caballo de Ginebra; si a las autoridades se les ocurría llamar a la puerta principal de su casa, Voltaire estaba bien situado para escaparse por la puerta trasera y cruzar rápidamente la frontera. Cerca de cumplir los setenta, Voltaire podía mirar hacia atrás en su vida y encontrar muchos motivos que justificaban su cautela. Nacido en el seno de una familia burguesa parisina durante el reinado de Luis XIV –un período que él mismo narraría brillantemente en *El siglo de Luis XIV*– el joven François-Marie Arouet fue un alumno destacado en la escuela jesuita Louis le Grand. Al igual que Hume, Diderot y tantos de sus iguales en la República de las Letras, se rebeló en contra de la carrera de derecho para la que le habían preparado. La tensión entre padre e hijo llegó hasta tal punto que Arouet el Viejo amenazó a Arouet el Joven con una *lettre de cachet*, el instrumento legal por medio del cual las autoridades o un padre podían ordenar el encarcelamiento de alguien en Francia sin necesidad de formular acusación alguna ni posibilidad de recurso.

El joven Arouet consiguió evitar la Bastilla, pero se convertiría en uno de los asiduos de la prisión poco después de entrar en sociedad. Durante la Regencia, el período comprendido entre la muerte de Luis XIV y la subida al trono de Luis XV en 1723, Voltaire fue *embastillado* –el nombre tristemente célebre de la prisión había producido un nuevo verbo– por escribir unos poemas eróticos a costa del regente Felipe, duque de Borbón, a quien el autor daba la enhorabuena como "un nuevo Lot" por el incestuoso *affaire* que tuvo con su hija.[8] Liberado casi un año después, el poeta adoptó su nombre

de guerra (un anagrama aproximado de Arouet le J[eune]) y rápidamente se hizo famoso como Voltaire.

Dada su afición por la rebeldía, el ambicioso escritor no fue un extraño a la cárcel y al exilio. Sólo unos años después, mientras disfrutaba del gran éxito de su tragedia *Edipo* y del poema épico que había empezado en la Bastilla, la *Enríada*, que celebraba el reinado de Enrique IV –y por implicación condenaba el fanatismo religioso que el rey Enrique había tratado de domeñar– Voltaire fue encerrado de nuevo en la Bastilla, aunque esta vez no a causa de su poesía.

En una reunión social en París, el Chevalier de Rohan había coincidido con el ambicioso, brillante y burgués Voltaire. El aristócrata le preguntó, sonriendo con suficiencia: "¿Arouet? ¿Voltaire? ¿Cuál es exactamente vuestro nombre?". Sintiéndose insultado por un hombre que no tenía en su haber más que la calidad de su cuna, Voltaire replicó: "Sea cual sea, yo al menos lo llevo con honor". Poco después, varios de los criados de Rohan le dieron una paliza a Voltaire. Contemplando la somanta desde la ventanilla de su carruaje, Rohan les dijo a sus criados: "No le golpeéis en la cabeza. Es posible que aún tenga alguna utilidad".[9]

Las peticiones de reparación que hizo Voltaire a la justicia fueron desatendidas: sus aristocráticos amigos cerraron filas detrás de Rohan, abriéndole con ello los ojos a la realidad de su mundo. Al empezar unas clases de esgrima con la intención de retar a duelo al *chevalier*, Voltaire explicó su decisión con el mismo ingenio que le había metido en el apuro en que se encontraba: "No he cejado en mis esfuerzos por restablecer no mi honor, sino el del *chevalier* de Rohan, pero me ha resultado imposible".[10] A la familia de Rohan no le hizo ninguna gracia el comentario y denunciaron a Voltaire, que fue encerrado una vez más en la Bastilla. El frustrado duelista sólo consiguió ser liberado prometiendo que abandonaría Francia por un período prolongado. Su elección como lugar de exilio fue Inglaterra.[11] Una vez allí, y haciendo honor a la pulla que le había dirigido Rohan, Voltaire dio muestras de que su cabeza todavía podía servir para algo –a saber, para poner en entredicho a una sociedad que criaba y mimaba a tipos como Rohan: un mundo de poder arbitrario e irresponsable, tradiciones retrógradas y distinciones sociales injustificadas.

La estancia de Voltaire en Inglaterra, iniciada en 1727, se alargó casi tres años, tiempo suficiente para conocer a varios ingleses famosos, incluidos Alexander Pope y Jonathan Swift. No llegó a tiempo, sin embargo, para

conocer al más famoso de todos ellos, Isaac Newton, que había muerto poco antes de su llegada. Confundido entre la multitud que se apelotonaba en la Abadía de Westminster para asistir al funeral del autor de los *Principia Mathematica*, Voltaire estaba estupefacto. Incluso muerto, el impacto que produjo Newton en el francés fue inmenso. Viniendo de una nación en la que la aristocracia y el clero ostentaban el monopolio del poder y los privilegios, Voltaire contemplaba maravillado una sociedad en la que un científico era enterrado con los honores de un rey.[12]

Voltaire recuerda esta sensación de maravilla en sus *Cartas filosóficas*, primero tituladas *Cartas inglesas* y cuya redacción empezó durante su exilio en Londres. Las "cartas" vibran todavía hoy con el entusiasmo de un hombre que había cruzado el Canal pero que tenía la sensación de haber aterrizado en un Nuevo Mundo. Como escribió Voltaire (en inglés) a un amigo en 1728: "Pienso y escribo como un inglés".[13] Las cartas, una serie de escenas frecuentemente idealizadas, saltan fácilmente desde Francia a Inglaterra, desde el Viejo al Nuevo Mundo, desde el pasado al futuro. El tema común de todas ellas es la necesidad de liberar a la razón de las cadenas de la tiranía religiosa y política. De ahí su afirmación de que, en vez de ser perseguido y hostigado –el destino que, con algo de exageración, Voltaire afirmaba que Francia le había reservado a Descartes– la gran fortuna de Newton había sido no sólo "haber nacido en un país libre, sino en una época en que se cultivaba solamente la razón".[14] Junto con sus repetidas invocaciones a Francis Bacon y a John Locke, las referencias de Voltaire a Newton en sus *Cartas filosóficas* prepararon el terreno para la eventual canonización que llevarían a cabo los editores de la *Encyclopédie* de esta trinidad de pensadores ingleses.

Los elogios de Voltaire a la forma en que los ingleses practicaban la religión y hacían negocios fue un bofetón implícito pero sonoro a Francia. En medio del bullicio de la Bolsa de Londres, observaba Voltaire, la fe religiosa no cuenta apenas para nada: "Solamente aquellos que van a la bancarrota se ganan el epíteto de 'infieles'". Solamente cuando esos hombres de negocios regresan a sus casas al final de la jornada retoman las prácticas religiosas que han dejado en la puerta de sus casas esa misma mañana. ¿Moraleja? "Si hubiera una sola religión en Inglaterra surgiría el despotismo; si hubiera dos, la gente se cortaría el pescuezo unos a otros; pero como hay docenas de religiones, todos viven felices y en paz".[15] El contraste implícito era con Francia, donde el despotismo y las guerras de religión habían coexistido durante siglos.

París proscribió el libro en 1732, declarando que constituía "un grave peligro para la religión y el orden público", con lo que se ponía de manifiesto la validez de las tesis del libro.[16] (Hume y Pope, el uno vilipendiado por su escepticismo y el otro excluido de los cargos públicos por su catolicismo romano, seguramente esbozaron una sonrisa al ver a sus compatriotas británicos pavoneándose por el exagerado relato que hace Voltaire de su supuesta tolerancia religiosa). Pero la muestra más deliciosa de ironía se dio durante la destrucción y la quema ritual del libro proscrito frente al Palacio de Justicia: el funcionario gubernamental encargado del auto de fe quería leer el libro, así que puso a buen recaudo disimuladamente un ejemplar del polémico libro y echó otro distinto a las llamas.[17]

Voltaire tuvo que saborear estas ironías de camino mientras huía de París. Aunque entonces no lo sabía, estaba emprendiendo un largo exilio, trazando el mismo arco que trazarían Rousseau y Hume, y también la más lograda de sus creaciones de ficción, *Cándido*. Durante las dos décadas siguientes, Voltaire dependería en gran parte de la generosidad de otros, especialmente de la de Émilie de Châtelet. Esta extraordinaria mujer no fue solamente su amante y protectora, después de mudarse a Cirey, el château que tenía su complaciente esposo en la Lorena, sino también su profesora de matemáticas y física. Durante el tiempo que vivieron juntos en Cirey, Châtelet tradujo al francés los *Principia* de Newton –la versión que todavía hoy se sigue imprimiendo– y Voltaire publicó una popularización de la obra del filósofo y científico inglés, los *Elementos de la filosofía de Newton*. Dedicaban el día a investigar y a escribir entre un revoltijo de instrumentos de laboratorio y manuscritos. Según el testimonio de uno de sus visitantes, los dos "rebosaban alegría, él escribiendo versos en su rincón, ella dibujando triángulos en el suyo".[18]

Los escritos de Voltaire de este período están animados por las mismas preocupaciones que se encuentran en la *Enríada* y en las *Cartas filosóficas* –el odio por el fanatismo religioso y la fe en el progreso de las ciencias y las artes–, pero el escritor ha madurado y ha aprendido a amortiguar sus críticas. Este fue el período de sus más importantes y más populares obras de teatro, empezando con *Zaira*, la llamada tragedia cristiana de 1732, en la que trataba la diferencia religiosa bajo el disfraz de una historia de amor, y siguiendo con otras obras con preocupaciones similares, incluyendo *Alzire* y *Mahoma o sobre el fanatismo*.[19] Durante este mismo período centró también su atención en la historia, empezando con la *Historia de Carlos XII* publicada en

1731. Su examen del espectacular ascenso y caída del joven rey-guerrero sueco inauguró un nuevo género de escritura histórica. En contraste con las crónicas encargadas por monarcas más interesados en apuntalar su legitimidad que en contar los hechos objetivamente, la obra de Voltaire concluía con una larga diatriba contra las injusticias y las depredaciones reales de las que está plagada la historia.[20] Aplicó estas mismas herramientas críticas a algo que le tocaba más de cerca en su gran obra *El siglo de Luis XIV* (1751), una obra que ponía el énfasis en el "siglo" –en sus logros literarios y científicos– más que en el monarca que le daba nombre. Hume, sin ir más lejos, tiene una gran deuda con ese género de escritura de la historia practicado por Voltaire.

Finalmente, el éxito continuado de Voltaire en tantos géneros no pudo ignorarse más. Por consiguiente, en 1746, a sus cincuenta y cinco años, el autor fue elegido miembro de la Académie Française, un honor que siguió inmediatamente a su nombramiento por parte de Luis XIV como historiógrafo de Francia, y posteriormente como caballero de la cámara real. El antiguo *enfant terrible* se había convertido en el principal hombre de letras francés e incluso en un miembro del *establishment* –un logro que Voltaire enfocaba con la ambivalencia de alguien que al mismo tiempo envidiaba y despreciaba a las gentes de alta cuna.

Pasada, pues, la cincuentena Voltaire parecía haber alcanzado el pináculo de la fama y el punto más alto de la felicidad personal. Pero pronto iba a ser víctima de una serie de calamidades, personales y filosóficas. Primero fue la muerte de Émilie de Châtelet. Incluso después de que hubiese terminado su relación como amantes, la amistad íntima entre estos dos notables personajes prosiguió hasta 1749. Para entonces, Châtelet había tomado un nuevo e irresponsable amante, el poeta y soldado Saint Lambert. A los cuarenta y dos años se quedó embarazada y dio a luz a un niño que sobrevivió apenas dos semanas. Pero con todo sobrevivió a su infortunada madre, que murió de fiebre puerperal. Mientras Voltaire enterraba a Émilie, Saint Lambert se convirtió en el amante del gran amor de Rousseau, Sophie d'Houdetot. Voltaire se quedó destrozado y ya nunca llegó a recuperarse completamente.

Desprovisto de la estabilizadora influencia de la Châtelet, en 1750 Voltaire aceptó una invitación de Federico el Grande para trasladarse a Prusia. Como muchos de los *philosophes*, Voltaire admiraba a los déspotas ilustrados, aunque no sin cierta nerviosa ambigüedad, en parte porque considera-

ba a dichos reyes y reinas como los mecenas necesarios del proyecto de la Ilustración. Por su parte, Federico y sus hermanos veían a los *philosophes* como posibles agentes de sus propias causas económicas y políticas, y estaban asimismo muy interesados en la publicidad que traía consigo el mecenazgo. El joven y despiadado monarca prusiano llevaba unos cuantos años cortejando a Voltaire para que aceptase adornar sus cortes en Berlín y en Potsdam. Es difícil decir cuál de los dos necesitaba más al otro: si Voltaire a Federico como garante de su libertad, o Federico a Voltaire como garante de sus pretensiones intelectuales. Al igual que Diderot, que comentando la frustrante visita que había hecho a la corte de Catalina la Grande de Rusia dijo que hasta entonces no había tenido ocasión de ver un tigre en carne y hueso, también Voltaire aprendió pronto que a los déspotas ilustrados es preferible y más fácil admirarlos desde lejos.[21] Como el mismo Federico le dijo a Voltaire: "Me gusta la gente que es tranquila y pacífica, que no pone de manifiesto pasiones trágicas en su forma de comportarse".[22]

Finalmente Voltaire resultó ser tan alérgico a la vida tranquila como lo era Federico a que alguien pusiera límites a su voluntad. La fricción entre ambos creció hasta tal punto que en 1753 Voltaire, que había escrito precipitadamente a un amigo que "la naranja ya está exprimida y ahora tengo que mirar de salvar la corteza", trató de salir furtivamente del reino.[23] Al saber que Voltaire había intentado huir, Federico reaccionó con una rabia soberana: hizo encarcelar al escritor en Frankfurt. Tras escapar de sus carceleros unas semanas después, Voltaire consiguió mancillar la reputación del rey y hacer resplandecer la propia, mientras Federico, a su vez, manifestaba que el fugitivo hombre de letras era "el más traicionero granuja de todo el universo".[24] Como sabían tanto los amigos como los enemigos de Voltaire, había algo de verdad en esta afirmación.

Paul Valéry decía que si Voltaire hubiera muerto antes de cumplir los sesenta, hoy sería un autor olvidado. Y efectivamente podría haberlo sido. El hombre de cincuenta y siete años con el corazón destrozado que había logrado escapar por los pelos del sofocante abrazo de Federico era un viejo según los baremos de su época. Además, siempre había sido un tipo algo enfermizo. Cuidando de su delicada digestión a base de consumir poco más que té y caldo, llevaba décadas siendo un "moribundo". Y ahora corría el riesgo de sobrevivir a su reputación literaria. La *Enríada* había sido escrita más de treinta años antes, y era ya más venerada que leída. Y si bien la Comédie Française continuaba representando sus obras dramáticas, Voltaire

ya no volvería a conocer nunca más éxitos como los que había tenido con *Zaira* o con *Alzire*. De hecho, incluso estas obras se estaban ya calcificando, fósiles impresionantes de una época muy anterior. Es verdad que su importación de la ciencia y la filosofía inglesa por medio de las *Cartas filosóficas* había contribuido a transformar el pensamiento continental, y que era venerado como el patriarca de los *philosophes* que entonces estaban empezando su trabajo en la *Encyclopédie*. Pero ser un patriarca es un trabajo de viejo, y Voltaire parecía más una figura decorativa de la Ilustración que su capitán. Y lo que es más importante, el escenario intelectual estaba cambiando drásticamente. En el mismísimo momento en que la estrella de Voltaire empezaba a declinar, Rousseau saltaba a la fama con su primer *Discurso*, con el que atacaba a las ciencias y a las artes cuyo progreso Voltaire había dedicado la vida a promover.

En esa decisiva coyuntura, empero, Voltaire se convirtió en el "Voltaire" que conocemos hoy. Trabajando primero en su mansión Les Délices en Ginebra, donde se había trasladado en 1755 después de huir de Federico, y después en Ferney, inició una nueva carrera como intelectual público. Aunque el término *intelectual* tardaría todavía un siglo en ser acuñado, Voltaire ha sido considerado a menudo y con razón como el antecesor de Victor Hugo, Émile Zola y Albert Camus, pensadores que, con sus batallas contra las arbitrariedades de la Iglesia y el Estado, lucharon por la razón, la verdad y la justicia. Para decirlo con las palabras de su contemporáneo más joven Condorcet, el viejo *philosophe* "estaba presente iniciando la pelea o determinando la victoria" siempre que estaban en juego la razón y la humanidad.[25]

La ocasión para esta nueva vocación fue el caso Calas. En octubre de 1761, Jean Calas, un comerciante de la ciudad de Toulouse, fue acusado del asesinato de uno de sus hijos, que había sido encontrado colgando sin vida de una de las vigas de la tienda de telas de su padre. En aquella turbulenta era de fanatismo religioso, las autoridades católicas del *parlement* de la ciudad acusaron al protestante Calas de haber matado a su hijo para impedir su conversión al catolicismo. Condenado a muerte, el viejo Calas fue torturado, destrozándole los huesos en la rueda, y tras una "pausa" de dos horas para la confesión, que el ensangrentado y mutilado Calas se negó a proporcionar, fue estrangulado. Las propiedades de la familia fueron confiscadas, la mujer de Calas reducida a la pobreza, sus dos hijas enviadas a un convento católico, y su otro hijo huyó a Ginebra. El caso parecía cerrado.

Y hubiera estado efectivamente cerrado de no ser por Voltaire, que tuvo

conocimiento de lo sucedido con Calas gracias a unas personas que le visitaron en su finca unas semanas más tarde. Tentado en un primer momento de hacer caso omiso de aquel juicio considerándolo como un asunto interno entre dos bandas de fanáticos, pronto se dio cuenta del reto que planteaba a los valores de la Ilustración. "Mis tragedias no son tan trágicas" como la muerte de Calas, concluyó.[26] ¿Acaso no era aquello una mejor ilustración del grito de batalla de Voltaire, "*Écrasez l'infâme*"? La "infamia" que había que aplastar –la intolerancia religiosa y el poder político absoluto– había asomado su horrible cabeza en Toulouse y Voltaire decidió hacerle frente. Tras iniciar una investigación, pronto descubrió que se había producido una terrible injusticia. Como le imploró a su amigo d'Alembert, "Haz oír tu voz en todas partes, te lo ruego, a favor de los Calas y en contra del fanatismo, pues ha sido *l'infâme* el que ha causado sus sufrimientos".[27]

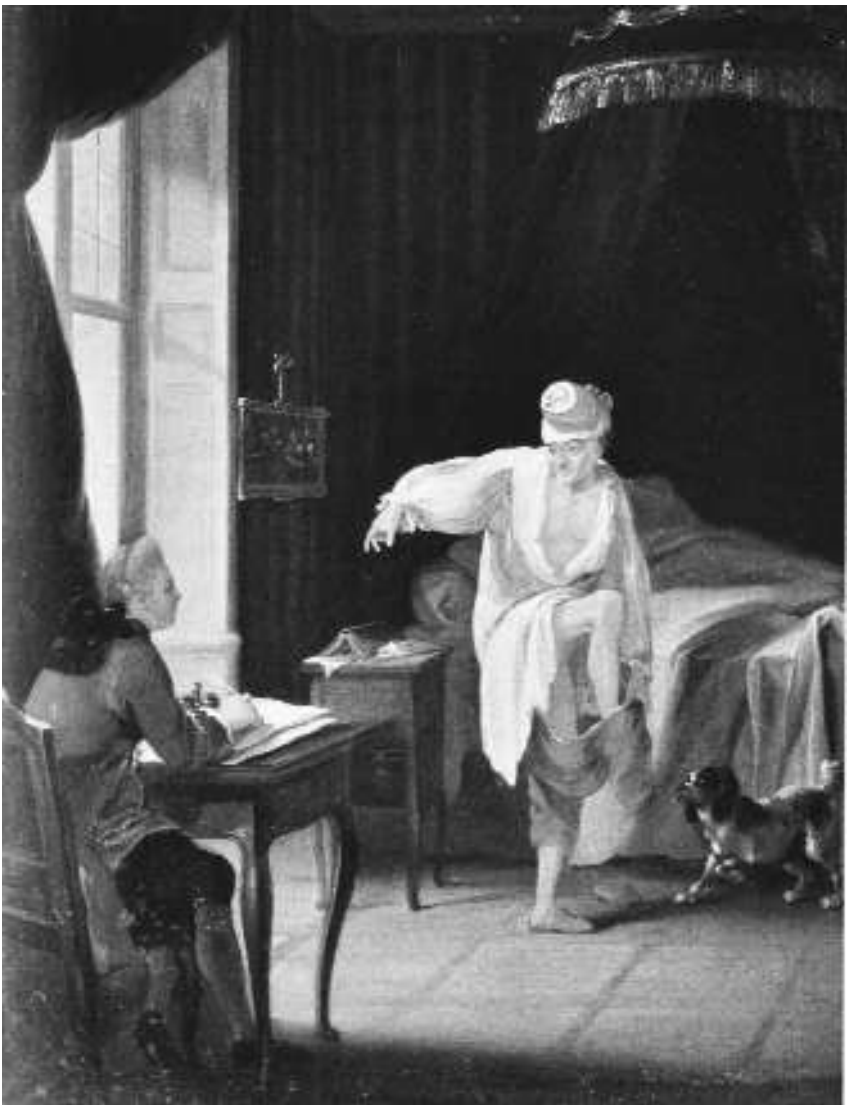
Desde su alcoba en Ferney, Voltaire llevó en solitario el asunto al centro del escenario de la República de las Letras, y consiguió ponerlo en el orden del día del estado francés. Escribió infinidad de cartas a los ministros del gobierno, metiendo incluso en el asunto a la querida del rey, Madame de Pompadour; dio a conocer el caso en la prensa inglesa y compuso una pequeña y brillante obra titulada *Tratado sobre la tolerancia*, que fue publicada en 1763. Finalmente, los esfuerzos de Voltaire se vieron recompensados: un tribunal parisino anuló el juicio contra Calas en 1765 y Luis XIV indemnizó económicamente a la familia.

Entre las posesionas más valiosas de Voltaire se contaba una copia de un grabado de Carmontelle que representaba a la familia Calas reunida para escuchar el veredicto que limpiaba el nombre del injustamente ejecutado padre y esposo. Este grabado puede verse colgando encima de la cama de Voltaire en el cuadro de Jean Huber *La Levée de Voltaire*. En ese pequeño y sorprendente lienzo, Huber, el artista suizo cuyos cuadros documentan la vida de Voltaire en Ferney, transmite el drama de esta aparentemente desigual contienda entre un hombre y la vasta maquinaria burocrática del Estado y de la Iglesia. Todavía en camisón y gorro de dormir, un vigoroso Voltaire se sostiene sobre un solo pie junto a su cama, e introduce el otro pie por la pernera de unos pantalones rojos, mientras dicta una carta, una de las miles que dictó a Jean-Louis Wagnière, el último, más competente y más fiel de una larga sucesión de agotados secretarios, que está sentado en su escritorio en la esquina inferior izquierda del cuadro. Desde su alcoba en un remoto rincón de Francia, Voltaire exhortaba, explicaba y condenaba, crean-

do una especie de empresa de relaciones públicas unipersonal que congregaba a los ilustrados europeos en torno a los valores de la era que Voltaire había contribuido a configurar.

El prestigio moral que adquirió Voltaire de resultas del caso Calas explica en parte el desfile constante de visitantes a Ferney. A diferencia de Rousseau, que atraía a tantos visitantes porque deseaba que le dejaran en paz, Voltaire los recibía con los brazos abiertos. Se refería jocosamente a sí mismo como "el posadero de Europa", y hacia el final de su vida calculaba que habría recibido en su casa a más de quinientos visitantes solamente entre ingleses y escoceses.[28] Voltaire invertía grandes cantidades de tiempo, dinero y esfuerzos en cultivar su jardín; exagerando sólo un poco decía que, aparte de cortar leña, no había trabajo que no hubiera hecho en su propiedad.[29] Su papel favorito, sin embargo, era el de empresario teatral. Había mandado construir un pequeño teatro en su château en el que podía ofrecer sus muchas tragedias a unas trescientas personas. Además de ser el autor y el director, Voltaire a menudo hacía de intérprete en alguna de sus producciones. Le gustaba especialmente hacer el papel de Lusignan, el malhadado padre de Zaira. Sus actuaciones dejaban fríos a algunos visitantes; uno de sus invitados se burló en cierta ocasión de la "figura alta y macilenta" de su anfitrión, "que tropezaba constantemente con una espada tan larga como él" mientras recorría pavoneándose el pequeño escenario. Pero esas mismas actuaciones hacían brotar lágrimas a otros espectadores, y a veces también al propio Voltaire, que se emocionaba con su propia elocuencia. Como decía con razón uno de los turistas, "sería escandaloso volver a casa sin haber visto a Voltaire".[30]

James Boswell, por lo menos, no estaba dispuesto a *correr el riesgo* de cometer aquel escándalo. Habiendo partido de la casa de Rousseau en Môtiers una semana antes, Boswell había llegado finalmente a Ginebra la Nochebuena de 1764. Sin apenas tiempo para deshacer las maletas, alquiló inmediatamente un carruaje y se presentó sin previo aviso en casa de Voltaire. Unos lacayos de librea le hicieron pasar a la sala de estar y le rogaron que esperara mientras llevaban su carta de presentación a su señor. Mientras esperaba, el visitante estudió a la muchedumbre allí reunida. Cual si fuera una especie de antecesor rococó de un *reality show*, muchos días Ferney albergaba a más de cincuenta personas entre familiares, aduladores, adláteres, criados y visitantes. De administrar la casa, cuando no hacía de



Jean Huber (1721-1786), *La Levée de Voltaire en Ferney*, óleo sobre tela, después de 1759. Musée de la Ville de Paris, Musée Carnavalet

intérprete en alguna de las tragedias del maestro, se ocupaba la sobrina y amante de Voltaire, Mme Denis, a quien un visitante inglés describió como "una dama francesa gordita, bien maquillada y de mediana edad".[31] Otros de los moradores eran una sobrina-nieta en la indigencia del dramaturgo

Corneille (junto con su esposo e hijos); un jesuita expulsado de la orden, el Père Adam, quien, cuando no estaba jugando al ajedrez con Voltaire, hacía las veces de comparsa en sus pullas anticatólicas; y Wagnière, a cuyo despacho se accedía por un escotillón del dormitorio de Voltaire.

Con gran desilusión por su parte Boswell fue informado de que Voltaire se sentía indispuesto y que estaba "en la cama" –situación nada insólita para un hombre que, como anota Boswell, "sigue un rumbo opuesto al de nuestro Sol porque se levanta por la noche". En absoluto impresionado por la variopinta muchedumbre entre la que se encontraba, Boswell se fue impacientando. No había viajado atravesando las montañas cubiertas de nieve del Jura para cotillear con un puñado de burgueses provincianos. Pero en ese momento se vio sacado de sus reflexiones por la repentina llegada de Voltaire. El gran hombre era exactamente igual que su retrato: un esqueleto metido en un elegante camisón de color azul pizarra, y una cabeza de ave de rapiña coronada por una gran peluca más bien sucia y bastante pasada de moda. Debajo de aquel recargado postizo, brillaban como dos ascuas los ojos profundamente azules de Voltaire y sus labios fruncidos dejaban entrever una boca desdentada.

"No estaba muy animado, y yo tampoco", escribió más tarde en su diario el escocés refiriéndose al momento de su primer encuentro. Pero Voltaire, incluso estando enfermo, no sabía ser aburrido. Cuando el invitado le preguntó si todavía hablaba inglés, el "monarca de la literatura francesa" le dijo que no: "Para hablar inglés hay que poner la lengua entre los dientes, y a mí ya no me quedan dientes". Y mirando al Père Adam declaró alegremente: "Caballero, aquí tenéis a un joven erudito, un soldado roto de la Compañía de Jesús que está aprendiendo vuestro idioma".[32] Luego, con un gesto teatral, Voltaire se volvió hacia sus otros huéspedes y poco después regresó a su dormitorio, mientras Boswell y los otros eran invitados a cenar.

Boswell regresó a Ginebra y asistió a unos cuantos oficios religiosos cristianos, mientras planeaba hacer otra visita a Ferney. En una carta a Mme Denis, Boswell le pidió sin más rodeos pasar una noche en Ferney. La razón era muy simple: justo cuando el Sol, en la persona de Voltaire, salía en Ferney, se ponía en Ginebra, cuyas puertas se cerraban antes de que oscureciera. Por consiguiente, decía Boswell, se veía impedido de conocer realmente a Voltaire –y también, por cierto, de rendirle homenaje a su admirable sobrina. Si fuera necesario, podía alojarse en la buhardilla más fría del château. O dormir encima de un par de sillas en la habitación de la hermosa donce-

lla a la que había visto fugazmente aquel mismo día. "Le ruego me haga saber si el favor que solicito me es concedido, porque en ese caso cogeré mi gorro de dormir". Gracias a su descaro el escocés se salió una vez más con la suya: había conseguido picar la curiosidad de Voltaire. Como era de esperar de alguien que se había pasado la vida haciendo malabarismos con los seudónimos, Voltaire contestó (en inglés) haciéndose pasar por su sobrina. "Tenemos pocas camas, pero no tendréis que dormir sobre dos sillas. Mi tío, aunque está muy enfermo, ha adivinado que sois una persona de mérito. Yo ya lo sabía porque tuve ocasión de observaros mejor".[33]

Dos días después, y con el gorro de dormir en la mano, un eufórico Boswell se puso en camino hacia su acordada estancia en Ferney. Cuando, hacia las siete de la tarde, apareció finalmente "el mago", se sentó inmediatamente ante el tablero de ajedrez y mandó llamar al Père Adam, que acudió rápidamente para jugar con él la previamente acordada partida. Cuando entraron los invitados, Boswell se colocó junto a Voltaire para "ponerle a tono". No renunciando a tratar de hacer hablar en inglés a su anfitrión, Boswell le tiró de la lengua sacando a colación temas como los méritos de Shakespeare ("un bufón de la Feria de San Bartolomé"), su amigo el Dr. Johnson ("un perro supersticioso") y el gobierno inglés ("Vosotros sois esclavos de las leyes y los franceses son esclavos de los hombres"). Voltaire incluso tarareó unas tonadas aprendidas décadas atrás en Londres, interpretadas con tantas gesticulaciones humorísticas, tantos ademanes vodevilescos y una articulación tan desdentada que Boswell no dejó de repetirse a sí mismo: "¡Por mi alma que esto es increíble!"

Cuando los demás invitados se dirigieron al comedor, Boswell se quedó pegado al lado de su anfitrión en el salón. Decidido a retomar la conversación con Voltaire en el punto en que la había dejado con Rousseau, el escocés puso una enorme Biblia frente a su anfitrión para discutir con él sobre las Escrituras. "Durante un rato se produjo una clara oposición entre Voltaire y Boswell", dice este, vanagloriándose, en su diario, y añade, no tan confiadamente: "Sus audaces y burlonas gesticulaciones me dejaron un tanto desconcertado". Momentos después de hablar "como un orador de la antigua Roma", Voltaire se puso de repente a imitar a una de sus trágicas heroínas, fingiendo que se mareaba y desplomándose teatralmente sobre una silla.

Al día siguiente, mientras se preparaba para abandonar Ferney, Boswell le dio las gracias a su anfitrión. "Cuando me propuse venir a veros, pensa-

ba que me encontraría con un gran hombre, pero también con un hombre malvado", le dijo a Voltaire. Un atónito Voltaire, posiblemente aliviado de que su terco y estrafalario visitante se marchase por fin, replicó: "Sois muy sincero". A continuación, igual que había hecho con Rousseau, Boswell le pidió permiso a Voltaire para escribirle en inglés. Voltaire accedió y los dos hombres se despidieron. Unos meses después, Boswell le escribió, volviendo una vez más a su gran obsesión: el destino último de sus almas. El suspiro de impaciencia que salió de Ferney era casi audible: si bien "los jóvenes eruditos y los sacerdotes conocen muy bien estas cosas", Voltaire confesaba que en estos asuntos era "un pobre ignorante". Pese a los posteriores intentos de Boswell de continuar la conversación acerca del destino último de su alma, Voltaire ya no se molestó en contestarle nunca más".[34]

"He estado con Monsieur Voltaire", le escribió Boswell a Rousseau en Nochevieja mientras se preparaba para dejar Ginebra y dirigirse a Italia: "Su conversación es de lo más brillante que he oído nunca. Mantuve una conversación a solas con él que duró una hora. Fue una conversación muy seria. Me habló de su religión natural de una forma que me sorprendió. Pese a todo lo que ha sucedido, creo que esa noche os hubiera encantado".[35]

Boswell no podía estar más equivocado. Mientras el joven escocés escribía estas palabras, había estallado la guerra abierta entre los dos hombres. El *casus belli* era el libro que Voltaire estaba leyendo en el momento en que Boswell se había presentado en su casa. Eran las *Cartas escritas desde la montaña*, la apasionada defensa que hizo Rousseau de su asediado *Contrato social*, y un ataque contra la usurpación de la autoridad democrática en su Ginebra natal. El libro acababa de ser publicado y su aparición había sido como lanzar una tea encendida sobre la yesca seca de la política partidaria ginebrina. Mientras leía el libro la misma noche en que Boswell solicitaba permiso a Mme Denis para visitarle, Voltaire había saltado de su cama y había exclamado: "¡Ah, sinvergüenza! ¡Ah, monstruo! Tendré que hacer que lo muelan a palos... Sí, tendré que hacer que lo muelan a palos entre las rodillas de su gobernanta".[36]

¿Qué era lo que había desatado de aquel modo la furia de Voltaire? Había podido pasar fácilmente por alto la mordaz crítica del autocrático Pequeño Consejo y su efectiva asunción del poder más democrático del Consejo General. Igualmente, y habiendo alabado la "Profesión de fe del vicario saboyano" del *Emilio* como la única cosa de valor que había escrito Rousseau,

Voltaire no tenía nada en contra de la defensa de la religión natural y del ataque a la intolerancia que hacía Rousseau en esa obra. El origen del enojo de Voltaire no era filosófico ni político, sino personal. En un pasaje de las *Cartas* en el que defiende sus puntos de vista sobre la tolerancia, Rousseau se pregunta sarcásticamente por qué los amigos ginebrinos de Voltaire no se han imbuido del espíritu de tolerancia constantemente predicado por su líder, citando el *Sermón de los cincuenta* de Voltaire como prueba de su actitud hipócrita.[37] Lo que Rousseau había cometido a los ojos de Voltaire era un pecado totalmente imperdonable en la República de las Letras: había revelado que Voltaire era el autor de una obra publicada anónimamente.

La violenta reacción de Voltaire se entiende solamente si recordamos que muchas de las obras más importantes de la Ilustración fueron publicadas anónimamente. Además de obras escandalosas como el tratado materialista de Helvétius *De l'esprit*; *El hombre máquina* de La Mettrie; y las obras erótica (*Las joyas indiscretas*) y filosófica *(Carta sobre los ciegos*) de Diderot, incluso las *Cartas persas* de Montesquieu fueron publicadas anónimamente. La ubicuidad del anonimato fue una consecuencia del sistema de censura que imperaba en Francia, donde los censores y los autores se entregaban a un meticuloso juego del gato y el ratón. Este juego incluía toda una serie de tácticas de diversión. Obras impresas en Francia llevaban el pie de imprenta de falsos impresores de Amsterdam, Londres u otras ciudades en las que la censura era menos rigurosa y a las que no podía llegar la ley francesa. A su vez, libros que llevaban el nombre de un impresor francés eran producidos justo al otro lado de la frontera y las autoridades miraban hacia otro lado cuando baúles llenos de la mercancía prohibida atravesaban la montaña pasando por ciudades fronterizas como Neuchâtel (un viaje precario que el propio Rousseau hizo de joven para pasar de contrabando una caja de música que su maestro había cogido de la catedral). Los censores, además, eran a menudo cómplices de aquel tráfico ilegal y carraspeaban mostrándose sorprendidos –¡sorprendidos!– de aquellas transgresiones cuando sus espías les proporcionaban pruebas irrefutables de autoría.[38] El gran maestro de este juego fue Voltaire, que utilizó muchos seudónimos a lo largo de más de medio siglo y que publicó la mayor parte de sus obras principales, desde las *Cartas filosóficas* hasta el *Cándido* de forma anónima. Ya fuera con seudónimo o anónimamente, la gran camada de escritos escépticos y religiosos de Voltaire vino al mundo sin que nadie reconociera su paternidad. Voltaire mantuvo las apariencias incluso con algunos de sus colegas *philosophes*

como d'Alembert y Diderot, mostrándose muy cauteloso de no reconocer abiertamente los lazos de sangre que le unían a esta descreída prole.

De toda su progenie irreligiosa, sin embargo, la que más inquietud le preocupaba tener que reconocer era el *Sermón de los cincuenta*. En esta pequeña obra publicada en 1762, Voltaire retrata a un grupo de cincuenta piadosos y razonables individuos que se reúnen en secreto para rezar por el único Dios natural verdadero. Efectivamente, ¿qué otro dios podía ser merecedor de nuestro amor y respeto? Tras hacer un salvajemente divertido catálogo de las abominaciones y de los disparates relativos a los judíos del Antiguo Testamento, junto con las contradicciones y las falsas interpretaciones del Nuevo, Voltaire ofrecía la simple y razonable fe del deísta. En vez de cortarnos unos a otros la garganta, preguntaba, ¿no sería mejor aceptar que todos compartimos la misma moralidad y que tenemos que compartir el mismo planeta?

El *Sermón de los cincuenta*, sin embargo, no siguió la misma suerte que las demás obras anónimas de Voltaire. Ante el escándalo de sus colegas, Rousseau se negó a participar en aquella farsa literaria. La práctica de publicar obras de modo anónimo, decía, creaba autores irresponsables, escritores que no se sentían obligados a considerar el bien de sus lectores ni tenían que asumir las consecuencias de sus obras. Con la única excepción inicial de su temprano y premiado ensayo, el propio Rousseau publicó todos sus escritos con su propio nombre. Su insistencia en confesar la autoría de las obras introdujo una nueva forma de entender las relaciones entre autor, obra y lector, pero también trajo consigo un tremendo peligro, no sólo para él sino también para otros.[39]

Al citar, pues, a Voltaire en sus *Cartas*, Rousseau convirtió al señor de Ferney en el más implacable de sus enemigos. El mismo día de Navidad que había escrito a Boswell invitándole a acudir a Ferney con su gorro de dormir, Voltaire estuvo muy ocupado copiando trece pasajes ofensivos de las *Cartas escritas desde la montaña* de Rousseau, una lista de pasajes irreligiosos que envió a Jean-Robert Tronchin. Autor de unas *Cartas escritas en el campo*, un panfleto antirousseauniano que había provocado la respuesta de Rousseau, Tronchin agradeció naturalmente la ayuda de Voltaire. Ayuda que le fue muy útil. Tronchin era miembro del Pequeño Consejo de Ginebra, el organismo aristocrático gobernante cuya legitimidad política Rousseau ponía en duda en sus *Cartas*.

La carta de Voltaire a Tronchin fue un movimiento táctico en una estra-

tegia de mayor alcance. Al día siguiente apareció en Ginebra un delgado folleto de ocho páginas que llevaba por título *El sentimiento de los ciudadanos*. Asombrosamente, citaba los mismos trece pasajes ofensivos de las *Cartas escritas desde la montaña* que Voltaire había copiado en su carta a Tronchin. Y por si fuera poco, el anónimo autor del panfleto añadía un par de espectaculares revelaciones. Jean-Jacques Rousseau, de acuerdo con el panfleto, era un charlatán que "arrastra consigo, de pueblo en pueblo, de montaña en montaña, a la desdichada mujer a cuya madre mató y a cuyos hijos abandonó a las puertas de un asilo, negándose a dejarlos en manos de un alma caritativa que estaba dispuesta a ocuparse de ellos, abjurando de este modo de todo sentimiento natural y abandonando también los propios del honor y la religión".[40]

Voltaire había mezclado una serie de horribles verdades con unas cuantas falsedades igual de horribles. Si bien Rousseau era verdaderamente culpable del abandono en serie de los cinco hijos que le había dado Thérèse, la madre de esta, que seguía viva, se habría quedado muy sorprendida de haber leído que había muerto a manos de Rousseau. Pero Voltaire no se paraba en minucias. Más tarde Hume observaría que no había enemigo que pudiera pasarle desapercibido a Voltaire. En el caso de Rousseau, sin embargo, el enemigo personificaba todo aquello que Voltaire temía y odiaba.

Voltaire ya se había sentido inquieto anteriormente por el peligro que según él representaba el Ciudadano de Ginebra para el éxito de los principios de la Ilustración, como se pone de manifiesto en una carta que le escribió a d'Alembert en la que le mostraba su preocupación por la unidad de los *philosophes* y en la que denunciaba en particular a "vuestro Jean-Jacques" como una influencia divisiva. Cuando Rousseau rompió con sus colegas *philosophes* empezó a referirse a ellos como una "secta", una acusación de fanatismo que los *philosophes*, y especialmente Voltaire, lanzaban contra la religión establecida.[41] "Fervorosos misioneros del ateísmo y dogmáticos autoritarios", escribiría más tarde Rousseau en sus *Rêveries*, "no soportan, sin irritarse, que alguien se atreva a pensar lo contrario de lo que ellos piensan en cualquier tema".[42] Para Voltaire, pues, Rousseau no era mejor que Charles Palissot, cuyas obras, entre ellas *Les philosophes*, de 1760, se burlaban de los enciclopedistas (y en especial de Rousseau) y que había atacado despiadadamente la *Encyclopédie* y otras obras de los *philosophes*: "En determinadas producciones filosóficas", escribió Palissot, "es posible observar un tono de autoridad y convicción que hasta ahora sólo habíamos visto ejer-

cer desde un púlpito".[43] De manera reveladora, pues, el *affaire* del *Sentiment des citoyens* siguió inmediatamente al *affaire Calas*: ambos hechos pusieron de manifiesto el apego de Rousseau a la Ilustración y su disposición a protegerla. "¡Yo, persiguiendo un hombre de letras!", exclamó indignado Voltaire ante la sugerencia de que estaba hostigando a Rousseau, citando su intervención en el caso Calas como prueba positiva de su inocencia.

Pero otros motivos menos desinteresados estaban probablemente en juego. Consciente de que Rousseau estaba llevando a su legión de lectores hacia un nuevo mundo bañado en la luz del Romanticismo, Voltaire estaba tan perplejo como molesto. Habiendo nacido cuando Racine todavía estaba vivo y cuando sus tragedias reinaban en los escenarios franceses, Voltaire se había empapado de los valores clásicos que privilegiaban la claridad, el equilibrio y la moderación. "El secreto de las artes", declaraba, "es corregir a la naturaleza".[44] Rousseau le dio la vuelta a ese credo clásico insistiendo en que el secreto de las artes es devolverle a la naturaleza toda su pureza. De un modo nada sorprendente, la sensibilidad sin ataduras de los escritos de Rousseau repugnaba a Voltaire. "Jamás una puta ha predicado tanto, ni un ayuda de cámara seductor de doncellas se ha mostrado tan filosófico", fue su mordaz valoración de *Julie*; consideraba el *Emilio*, con la excepción de la "Profesión de fe", como un disparate pernicioso; y calificó el *Contrato social* de Rousseau de *Contrato antisocial*. Pero en el mismo momento en que criticaba las obras de Rousseau, su propia llama creadora parecía haberse apagado y es posible que se sintiese contrariado por el meteórico ascenso de un escritor que parecía destinado a desplazar a sus propias obras y a eclipsar su propia reputación.

El *Sentimiento de los ciudadanos* fue solamente la primera andanada de una campaña de dos años de duración destinada a manchar la reputación de Rousseau. La guerra incluyó otros varios panfletos difamatorios, pero fue principalmente de naturaleza epistolar, con Voltaire difundiendo cartas por toda Europa afirmando su inocencia y, lo que era más importante, argumentando la culpabilidad de Rousseau. En una carta escrita mientras Boswell esperaba nervioso su segundo encuentro, Voltaire incluía una cantinela que iba a repetir frecuentemente: Rousseau "no es ni un filósofo ni un hombre honrado; si lo hubiera sido, podría haber hecho un gran servicio a la buena causa".[45] Su red de corresponsales estuvo pronto bullendo de actividad. El médico de Voltaire, el famoso Théodore Tronchin, escribió a Mme Necker, la madre del futuro apóstol de Rousseau, Mme de Staël: Jean-Jac-

ques "es un monstruo cuya máscara no consigue engañar a nadie".[46] Para no ser menos, Voltaire también había escrito a Charles Bordes, un antiguo amigo íntimo de Rousseau que se había convertido en uno de sus más empedernidos críticos: "¡Ah, señor, ya veis que Jean-Jacques se parece tanto a un filósofo como un mono a un hombre! Creo que sus libros y él mismo asoman con claridad detrás de la máscara que llevan puesta".[47] Pese a estar acostumbrada a las reyertas literarias, la República de las Letras se quedó anonadada ante los vitriólicos ataques de Voltaire. Una vez más, d'Alembert trató de mediar: los grandes poderes de Rousseau, le dijo a Voltaire, eran el resultado de "una mente inflamada [que] no puede ser curada y a la que no sirve de nada insultar".[48] Podría haber dicho lo mismo de Voltaire. Las consecuencias de la respuesta de Voltaire fueron inmediatas y de gran alcance, y precipitarían la lógica de los acontecimientos que arrojaría a Rousseau en brazos de Hume.

Capítulo 5

Le bon David

Permitidme que os diga también desde la amistad que creo que en este momento os encontráis al borde de un precipicio.
GILBERT ELLIOT a DAVID HUME

"Hasta ahora he sido un trotamundos que ha recorrido la faz de la tierra sin asentarse definitivamente en ninguna ciudad".[1] A comienzos de la década de 1760, tanto Rousseau como Voltaire habían adquirido la suficiente experiencia como exiliados para haber pronunciado este lamento. Sin embargo fue David Hume quien escribió estas palabras algo más de un mes después de que el Ciudadano de Ginebra abandonase París y de que Voltaire se estableciese en Ferney. Pese a que su propia situación no era ni mucho menos tan apurada como la de sus dos fugitivos homólogos, pues ellos corrían el riesgo de perder la libertad y la salud, Hume comprendía muy bien sus dificultades. El filósofo escocés siempre se había sentido un extraño en el extranjero y ahora empezaba a sentirse un extraño en su patria por culpa del implacable acoso de sus ortodoxos adversarios. Habiéndose jubilado como escritor después de completar su *Historia de Inglaterra*, Hume se dio cuenta de que no sabía cómo –y ni siquiera *dónde*– pasar su retiro. Pero París, la causa misma de los problemas de Rousseau, se le presentaría pronto como la solución a sus problemas.

Los franceses habían etiquetado a Hume no como un filósofo sino como un historiador filosófico. Al igual que en Gran Bretaña, fue la *Historia de Inglaterra* lo que refrendó la reputación de Hume en Francia. El Abate Prevost,

autor de la novela trágica *Manon Lescaut* y traductor al francés de la novela epistolar *Clarissa*, de Samuel Richardson (que sería el modelo en el que se inspiraría Rousseau para escribir su *Julie*), tradujo los primeros volúmenes de la *Historia* al francés a comienzos de la década de 1760. La obra tuvo un éxito inmediato, y los escoceses que pasaban por París manifestaban sentirse muy contentos de compartir nacionalidad con el hombre a quien apodaban el Tácito británico. El propio Voltaire declaró que la obra de Hume era "posiblemente la mejor escrita en cualquier lengua", un comentario notable viniendo del autor de *El siglo de Luis XIV*. Y en este caso, aunque no en otros, Elie Fréron, enemigo confesado de Voltaire y de los enciclopedistas, encontró que Hume tenía muchos puntos en común con ellos: "Lo que le distingue por encima de cualquier otra consideración es el amor por la verdad que manifiesta; siempre filósofo, nunca entusiasta, elogia y censura por igual a quienes le parecen efectivamente merecedores de alabanza o de reproche".[2]

Entre la multitud cada vez mayor de los admiradores galos de Hume se encontraba Marie-Charlotte Hippolyte de Campet de Saujon, condesa de Boufflers. Ex-esposa de un mediocre aristócrata, la condesa ocupaba un primerísimo plano en los círculos intelectuales y sociales parisinos como la respetada amante del príncipe de Conti. Y en cuanto al príncipe, había sido el favorito de su primo el rey Luis XV hasta que se enemistó con Madame de Pompadour, la amante y confidente política del soberano, y se retiró a su residencia parisina, el Temple. Además de presidir una especie de corte en el exilio, el príncipe recibía a numerosos artistas y hombres de letras, incluido el abate Prevost, que hacía las veces de capellán, y a algunas de las espinas lierarias clavadas en el real costado de su primo, como Beaumarchais y Rousseau.

Siempre al lado del príncipe se encontraba "el ídolo del Temple", como era llamada la condesa de Boufflers con una mezcla de envidia y de ironía. Desde el comienzo de su relación en 1751, cuando tenía veintiséis años, hasta la muerte del príncipe en 1776, la condesa se dedicó a recibir a sus invitados y a moderar el tono y la dirección de los salones y de los demás entretenimientos que se organizaban en el Temple. Buena escritora y excelente conversadora, Boufflers padecía los efectos de su misma prominencia. La *salonnière* más imperiosa de su época, Madame du Deffand, opinaba que Boufflers no lo hacía del todo mal, pese a los limitados recursos con que la había dotado la naturaleza, y exigía respetar unos elevados estándares

morales, aunque "esta elevada moralidad no estaba totalmente de acuerdo con su conducta".[3] El íntimo amigo de Mme du Deffand, el inglés Horace Walpole, de cuarenta y ocho años de edad, y que jugará un papel crucial en nuestra historia, también alabó, y luego sepultó, a la condesa. "Es una mujer muy sensible y tiene una elocuencia mesurada igual de agradable", concedía, "pero todo lo echa a perder su excesiva preocupación por llamar la atención y atraer el aplauso. Se diría que está siempre posando como para que la pinten".[4] Esta malevolencia, sin embargo, no explica la atracción intelectual que sintió Hume por Boufflers, ni el difícil e ingrato papel que ella iba a desempeñar en su amistad con Rousseau.

A comienzos de 1761 Boufflers dirigió una larga y encomiástica carta –en inglés– al autor de la *Historia de Inglaterra*, declarando su admiración por una obra demasiado "sublime" para expresarlo con palabras. Pese a esa manifestación de no tener palabras, la condesa encontró las suficientes para llenar varias páginas. La manera de escribir de Hume "ilumina el alma y te llena el corazón de sentimientos de humanidad y benevolencia", escribió. "Ilumina la mente mostrando que la verdadera felicidad está estrechamente unida a la virtud, y descubre, con esa misma luz, cuál es el fin, el único fin, de todo ser razonable". Le parecía que aquel libro era una obra "escrita por algún ser celestial, libre de las pasiones humanas y que, por el bien de la humanidad, había concebido escribir la historia de los tiempos recientes". Y de un modo probablemente más revelador, se hacía eco de unas líneas de la *Historia* de Hume: "El punto de vista que tienen los hombres de las cosas es el resultado exclusivo de su entendimiento: su conducta la regulan su entendimiento, su temperamento y sus pasiones".[5] Boufflers era seguramente consciente de que esta observación subrayaba y al mismo tiempo socavaba su descripción de Hume como un ser casi divino. ¿Preveía Boufflers hasta qué punto su carta iba a alterar el estado emocional de su corresponsal?

La carta dejó abrumado a Hume, que en aquel momento no tenía ningún vínculo sentimental ni una idea clara de su futuro. En su respuesta le dio las gracias a Boufflers por sus encendidos elogios. Recordando su estancia en Francia durante su juventud, Hume daba a entender que le encantaría poder cruzar de nuevo el Canal, volver a visitar el país y, por supuesto, presentarle sus respetos a ella. Pero solicitaba su indulgencia: su "mal aprendido" francés se había deteriorado mucho por falta de uso. En realidad, proseguía Hume con el mismo tono de autodesaprobación, él mismo estaba un tanto

decrépito: "Me he oxidado pasando mucho tiempo estudiando entre libros, dedicándole poco a otras actividades, y apenas nada a las cosas placenteras de la vida".[6]

Mientras la Guerra de los Siete Años siguiese su espasmódicamente sangriento curso, sin embargo, un viaje cruzando el Canal era imposible. Es muy posible que Hume se sintiera aliviado por ello: al igual que Rousseau, se sentía más cómodo cultivando su imaginación que cultivando el trato con las mujeres. Probablemente sintió todavía más el tirón del hogar cuando Bufflers le envió una segunda carta, invitándole a alojarse de manera indefinida en su casa de París. En su respuesta, el tímido Hume lamentaba la aparentemente distante perspectiva de la paz entre sus dos naciones. Y finalmente, tras amontonar los condicionales –*si* se firmara la paz, *si* tuviera tiempo, *si* se diera la ocasión de realizar el viaje–, acabó declinando la invitación e insistiendo en que causaría demasiadas molestias a su anfitriona.

Era evidente que Hume no conocía bien a aquella mujer.

Cuando finalmente se firmó la paz entre Francia e Inglaterra en febrero de 1763, Boufflers decidió que si Mahoma no iba a la montaña, la montaña iría a Mahoma. Aquella misma primavera hizo planes para visitar Inglaterra con la esperanza de conocer al autor responsable de unas emociones que eran, como había dicho en su primera carta, "demasiado dolorosas de contener".[7] A su llegada a Londres a primeros de mayo, la prensa local informó de la presencia en la isla de "Madame Blewflower". Walpole montó una gran fiesta de recibimiento en su refugio campestre, el castillo seudogótico conocido como Strawberry Hill, donde se reunía la élite londinense, incluido el recientemente nombrado embajador en Francia, Lord Hertford. Bien por indiferencia, bien por ignorancia de la opinión que el Dr. Johnson tenía de Hume, Boufflers también visitó al crítico literario y lexicógrafo en su apartamento de Londres. Tras una amena merienda, Johnson la acompañó oficiosamente a su carruaje haciendo caso omiso de la multitud de embobados mirones que se congregaron admirados ante el espectáculo de aquella esbelta y elegante mujer caminando del brazo del corpulento erudito, tambaleante y con el rostro picado por la viruela, que iba vestido con un traje andrajoso, calzado con unos zapatos tan maltrechos que ahora los utilizaba como pantuflas, y tocado con una "pequeña y apergaminada peluca".[8]

La *bête noire* de Johnson, sin embargo, no hizo acto de presencia. De hecho, el "ser celestial" de Bouffleurs se había retirado a Escocia antes de su llegada. Y allí se había tercamente quedado. "No podéis, sin faltar a la edu-

cación, dejar pasar la oportunidad de complacer la halagadora curiosidad, tal vez pasión, de la más amable de las criaturas de Dios", le escribió Lord Elibank, que había acompañado a la condesa en su viaje para cruzar el Canal.[9] A modo de respuesta, Hume se atrincheró aún más en sus aposentos de Edimburgo. Finalmente, armándose de valor para escribir a la condesa a primeros de julio, más de dos meses después de la llegada de la condesa a Inglaterra, Hume declaró que aunque le hubiera encantado viajar a Londres y conocer a su admiradora, "las razones que me retienen en este lugar son tan poderosas que de momento me veo obligado a dejar a un lado un proyecto tan halagüeño".[10] Sin duda consciente de que más explicaciones pondrían en evidencia el débil carácter de sus excusas, Hume no se molestó en detallar un poco más cuáles eran esas "poderosas" razones. Finalmente, la reticencia, la duda y la inseguridad parecen haberse impuesto a la razón del filósofo y haberle determinado a permanecer en Edimburgo.

Cuando Boufflers regresó finalmente a Francia a finales de julio, por consiguiente, lo hizo sin haber alcanzado el objetivo de su visita: conocer a Hume. Pero una veterana de las intrigas cortesanas y de la diplomacia de salón como ella no estaba dispuesta a rendirse.

Si las cartas de su insistente admiradora no habían podido superar su inercia, una inesperada invitación que recibió en julio de 1763 de Lord Hertford para que le acompañase a la embajada británica en París como su secretario privado sí consiguió mover finalmente a Hume.

La del escocés distaba mucho de ser la elección más obvia para desempeñar este papel de emisario, en parte precisamente porque *era* escocés. La política británica se había visto agitada por los sentimientos antiescoceses que habían rodeado el polémico ascenso y caída del favorito y antiguo tutor del joven rey, John Stuart, conde de Bute. La única cualificación de Hume, aparte de su autoatribuido papel de embajador entre el mundo del saber y el mundo de la conversación, era el servicio que había prestado más de una década y media antes como secretario de una misión militar a Viena y Turín durante la Guerra de Sucesión de Austria. Y Hume no se había lucido mucho en aquella ocasión. "Tienes que saber que uno no se doblega ni se arrodilla ante emperadores y emperatrices, sino que se les reverencia", escribió en su diario acerca de su encuentro con la emperatriz María Teresa. "De modo que después de conversar un rato con Su Majestad Imperial, tuvimos que caminar de espaldas por una habitación muy larga y sin dejar de

hacer reverencias todo el rato, con el evidente peligro de chocar unos con otros y de caer de culo al suelo". Viendo la apurada situación en que se encontraba el filósofo, la emperatriz permitió al grupo del que formaba parte que se marchara sin hacer las protocolarias muestras de cortesía. "Nos sentimos realmente agradecidos por esta deferencia", confiesa Hume, "especialmente mis compañeros, que estaban verdaderamente aterrados de la posibilidad de que yo les cayera encima y les aplastara".[11]

La propuesta de Hertford era aún más extraña por cuanto no conocía a Hume ni al parecer había leído sus libros. Correcto y acaudalado, Francis Seymour Conway, conde de Hertford, estaba más preocupado por aumentar el número de sus descendientes –en 1763 acababa de engendrar a su treceavo hijo– que por aumentar sus conocimientos literarios o filosóficos. Un hombre sin demasiado ingenio o imaginación, Hertford era conocido sobre todo por su piedad, un rasgo que difícilmente podía haber hecho que se sintiera atraído por Hume, que tenía una merecida fama de escéptico.

¿Quién había metido, pues, la idea en su aristocrática cabeza? Es muy posible que amigos influyentes le hubiesen dado a entender lo entusiásticamente que Francia recibiría el nombramiento del historiador. Pero otra posibilidad más interesante es que hubiera sido Boufflers, que había coincidido con Hertford en su calidad de huésped en Strawberry Hill. Conocedora de que acababan de nombrar a Hertford embajador en Francia, ¿es concebible pensar que la condesa *no* le hubiese cantado las alabanzas de Hume? La propia Boufflers pareció sugerirlo cuando le dijo a Hume más tarde que "la recepción que me ofrecieron en Inglaterra fue tan halagadora que no me atrevo a hablar de ella por temor a que lo que pueda decir se atribuya a la vanidad y no a la gratitud".[12]

El casual encuentro de Boufflers y Hertford, por tanto, pudo haberle dado la oportunidad de montar el sistema de poleas y cuerdas que le permitiría finalmente trasladar la montaña escocesa a París. Pero Hume seguía sin poder superar su timidez y en un primer momento rechazó la oferta de Hertford. Después de aceptarla cuando, inexplicablemente, Hertford la renovó, Hume le confesó a Adam Smith que no se sentía completamente en paz consigo mismo respecto al futuro: "Me siento atribulado ante la posibilidad de perder mi reposo y mi tiempo libre, mi soledad y mi independencia; no puedo reprimir un suspiro de alivio cuando miro hacia atrás, ni mirar sin inquietud lo que me depara el futuro".[13] En medio de esa maraña de dudas y temores, Hume trató de fijar el punto de mira en la promesa que

representaba París, y le dijo a otro amigo, Alexander Carlyle, que se dirigía "a uno de los lugares del mundo que siempre he admirado más; y no me resulta fácil imaginar una recepción mejor que la que tengo buenas razones para esperar. ¿Qué es lo que me falta, pues, para ser feliz?".[14]

Sí, ¿qué era lo que le faltaba? Pese a las vacilaciones que confesó a sus amigos, Hume sabía los peligros a los que se exponía si se quedaba en Gran Bretaña. En una carta a Boufflers días antes de su partida, le explicaba que la perspectiva de irse a París le sacaba "de un estado de indolencia y pereza que yo dignificaba falsamente dándole el nombre de filosofía". Hume terminaba la carta recordando la lección de su juvenil batalla con la melancolía nacida de la reflexión: "Para un hombre es mejor mantenerse en medio de la sociedad".[15]

Seguramente Hume se agarró a esta lección como quien se agarra a una boya durante su travesía del Canal de la Mancha. Un viento adverso obligó al grupo de Hertford a atracar en Boulogne en vez de en Calais. Poco después, el filósofo-diplomático se encontraba en un carruaje con destino a París, ciudad a la que llegó el 18 de octubre de 1763 después de un viaje de tres días. Una vez allí, instaló su residencia en un apartamento privado de la embajada británica, situada en el Hôtel de Brancas, una mole señorial en la rue de l'Université del Barrio Latino, cuyas ventanas daban al Sena.

Del mismo modo que Hume no estaba en Londres para dar la bienvenida a Boufflers dos años antes, también esta estaba ausente de París a la llegada de Hume. Un brote de sarampión –no de miedo– fue lo que le impidió a ella encontrarse con él en la ciudad. Aunque ya se estaba recuperando, tuvo que permanecer recluida y según le dijo a Hume, se vio impedida de "daros prueba de mi aprecio y consideración, y de hacerme a mí misma el honor de ser la primera en el reino que da a un hombre tan ilustre aquello que se merece".[16] En la carta de respuesta que le escribió antes incluso de acabar de deshacer las maletas, Hume no pudo evitar revelar la ambivalencia que le producía la perspectiva de conocer por fin a tan formidable mujer. Le recordaba a la condesa (una vez más) que ya no era el hombre que había sido la primera vez que estuvo en Francia: "Una manera más tranquila de pasar por la vida le convendría probablemente más a mis hábitos y predisposición mental"[17]

Pero la tranquilidad, como iba pronto a comprobar, era una mercancía poco habitual en París. Como un personaje de Rabelais cuya hinchada barriga

hace explotar su cinturón y sus tirantes, a lo largo de los siglos la ciudad había ido desbordando una sucesión de murallas defensivas. En el antiguo corazón de la ciudad, la impronta medieval seguía siendo visible: era un paisaje urbano en el que las alcantarillas estaban abiertas y los jardines cerrados. Las estrechas calles parecían más bien cañones de montaña, con compactos bloques de pisos elevándose a ambos lados, expulsando a la luz y empujando a los peatones hacia el estiércol y las boñigas que cubrían las calles, donde entablaban un peligroso *pas de deux* con sus carretas, carruajes y caballos. Aunque había nacido en la ciudad, Voltaire la maldecía refiriéndose a ella como "una ciudad oscura, espantosa, cerrada como en la época de la más horrible barbarie".[18] Por una vez él y Rousseau coincidían: "¡Adiós, pues, París, ciudad célebre, ciudad del ruido, el humo y el lodo", escribe Rousseau en el *Emilio*.[19] En resumen, París aún no había iniciado la labor de horticultura urbana que emprendería un siglo más tarde el barón Haussmann, transformando aquel zarzal medieval, mediante una poda y trasplante masivos, en la racional cuadrícula de amplios *boulevards* y monumentales plazas que conocemos hoy. A mediados del siglo XVIII la Ciudad de las Luces seguía siendo un lugar inusitadamente mal iluminado para ser el cuartel general de la Ilustración.

Además del congestionado centro de la ciudad, estaban también los (entonces) periféricos barrios del Faubourg Saint-Germain y el Faubourg Saint-Honoré, uno frente al otro a ambos lados del Sena. Estos fueron los barrios más frecuentados por Hume, donde la aristocracia parisina construía sus grandes *hôtels* o mansiones. A diferencia de Rousseau, que se quedó sorprendido de la miseria y la inmensidad de la ciudad la primera vez que la visitó, Hume parece haber sido totalmente indiferente a sus vistas. Sus cartas están casi totalmente desprovistas de impresiones sobre las calles y las gentes, tal vez porque, en su calidad de dignatario extranjero, raramente salía a la calle a pie y viajaba a todas partes con el carruaje de la embajada británica. "No dispongo ni de un momento para mirar a mi alrededor", le escribía jadeando a su amigo el abogado Alexander Wedderburn; "entre los negocios y la vida social, las recepciones y las visitas de cortesía, entre el trato con los grandes y los sabios de la ciudad, apenas me queda tiempo para pensar en un amigo ausente".[20]

No eran excusas vanas: casi inmediatamente después de llegar, Hume se convirtió en una de las personas más solicitadas en la ciudad y en la corte. Decía haberse sentido "mortificado" por la escasa atención que le había

prestado Luis XV cuando fue recibido por este en audiencia en la corte, desconociendo que el rey hacía el mismo poco caso a todos los visitantes. Pero el resto de la familia real compensó la flema del rey. Puestos en fila para saludar a Hume estaban todos los miembros que quedaban de la futura dinastía borbónica: el duque de Berry (el futuro Luis XVI), que entonces tenía diez años; el conde de Provenza (que ocuparía el trono en 1815 como Luis XVIII), de ocho años; y finalmente, todavía un niño pequeño, el conde de Artois (que, con el nombre de Carlos X perdería definitivamente el trono para los Borbones en 1830). Los dos príncipes de mayor edad dieron la bienvenida a Hume con elegancia y dignidad, recitando unas cuantas frases preparadas centradas en sus escritos históricos, incluido el pasaje del relato que hace Hume de la muerte ejemplar de Carlos I, una especie de macabro ensayo para el mayor de los dos. Después de ellos tenía que intervenir el de Artois, que dio un paso adelante pero que apenas pudo pronunciar algo más que la palabra *histoire*.[21]

"Mr. Hume está de moda allí, aunque su francés es casi tan ininteligible como su inglés", dijo un envidioso Horace Walpole al volver a Inglaterra.[22] Hay que reconocer que el encanto de Hume funcionaba de una forma misteriosa: su torpeza física y su titubeante francés le convirtieron en un éxito improbable entre *le tout Paris*. En una ácida viñeta, la antigua confidente de Rousseau Mme d'Épinay describe a Hume en una interpretación teatral improvisada. Tras asignársele el improbable papel de un sultán, Hume fue colocado entre dos coquetas mujeres, que hacían el papel de esclavas, y le dieron la tarea de conquistarlas. Pero, ¡ay!, el culto y elocuente ensayista se quedó casi totalmente en blanco. Según Madame d'Épinay, Hume miró a las mujeres, "se dio unas palmadas en el estómago, se golpeó varias veces en las rodillas con las palmas de la mano y no encontró otra cosa que decir más que: 'Bien, señoritas, bien, aquí estamos. Eso es, aquí estamos. Estamos aquí, ¿no?'. Felizmente, al cabo de unos quince minutos de aquella lastimosa representación, Hume fue apartado de subsiguientes juegos, para alivio de todos, especialmente de él mismo".[23]*

* Rousseau hubiera simpatizado con Hume en esa circunstancia, pues en el *Emilio* describe una situación similar que tiene un regusto de confidencia autobiográfica: "¿Queréis ver a una persona en una situación embarazosa? Colocad a un hombre entre dos mujeres con las que tiene secretamente relaciones y observad la cara que pone" (trad. y ed. Allan Bloom [New York: Basic, 1979]).

Pero ni siquiera esos fracasos teatrales consiguieron empañar el brillo de Hume. En la primavera de 1764 acudió sin máscara a un baile de disfraces. Inmediatamente, una mujer que sí iba disfrazada le abordó y, riendo, le advirtió de que corría el riesgo de verse desbordado por sus admiradoras. La predicción de la dama se cumplió y Hume se vio colmado de "caricias, cumplidos y panegíricos".[24] Los compatriotas amigos de Hume encontraron que su éxito era perfectamente razonable. Como le comentó Andrew Stuart a William Mure, en medio de aquella suave histeria su común amigo había preservado "su propio estilo natural y la sencillez de sus costumbres; y se muestra alegre y animado, como si esas cosas no fueran con él".[25]

Naturalmente, al "oxidado" hombre de letras le encantaba ser objeto de aquellas atenciones. Con una mezcla de alegría y de ironía, Hume informaba de sus aventuras a su círculo de amigos de Edimburgo. "Sólo puedo deciros que no como sino ambrosía, que no bebo sino néctar, que no respiro sino incienso, y que sólo camino sobre un lecho de rosas", le escribió a William Robertson.[26] Tras contarle a Blair la anécdota del baile de disfraces, invitó a su presbiteriano amigo a compartir el relato con un amigo de ambos, el pastor John Jardine. Con un sentido del humor tan malévolo como el de Hume, Jardine picó a sabiendas el anzuelo: "Percibo claramente, aunque vos mismo no parecéis daros cuenta de ello, que corréis el peligro de ser seducido para la comisión del pecado de suciedad... Creedme, todas esas damas elegantes, bellas e ingeniosas son diablos". Y a continuación Jardine concluyó con un simulacro de perorata: "Os suplico que consideréis seriamente el deshonor que representaría para vuestro carácter de apóstol enviado desde la Iglesia más pura de la tierra a convertir a los idólatras papistas, si luego resultara que habéis estado estableciendo un trato criminal con esas súcubas francesas".[27]

A las pocas semanas de su llegada, Hume había conquistado no solamente a la corte y a la sociedad aristocrática, sino también, lo que era más importante para el filósofo, a los ciudadanos de este estado dentro del estado que era la República de las Letras. París era la capital de la cosmopolita liga de los filósofos, artistas y pensadores que se extendía por toda Europa, e incluso por América, y el salón era el lugar de reunión más importante para los ciudadanos de aquel estado. El despliegue de ingenio y erudición, la dignidad de la vida del espíritu, el placer que producía el hecho de compartir un objetivo moral e intelectual, todo eso prevalecía en aquellos bien equipados salones. Por la época en que Hume llegó a la ciudad, los más empe-

dernidos frecuentadores de salones, como el escritor Jean-François Marmontel, cuya compañía gustaba al escocés, podían satisfacer hasta la saciedad su necesidad de conversación elevada todos los días de la semana. De hecho, hacia mediados de siglo, los salones empezaron a desplazar a las academias y universidades como centros ciudadanos del saber.[28]

Aquel mundo probablemente le recordaba a Hume la Sociedad Selecta de su país, pero había al menos una gran diferencia entre Edimburgo y París: mientras que los clubs escoceses eran enteramente masculinos, los salones eran absolutamente femeninos. Irónicamente, las mujeres francesas del siglo XVIII se beneficiaban de aquello de lo que supuestamente carecían: un ego robusto que se deleitaba en la competición y la gloria.[29] Consideradas menos egoístas y egocéntricas, más atentas y modestas que los hombres, las mujeres estaban "naturalmente "dotadas para entender las complejidades de la conversación y el debate público. Mediante su arte de gobernanza discreto y diplomático, las *salonnières* contribuían a mantener los valores republicanos de aquella sociedad de letras. En ella, independientemente de la cuna y de la clase social, uno podía reivindicar la ciudadanía aceptando los protocolos de la conversación cortés y, por supuesto, presentando las requeridas credenciales de la inteligencia y el ingenio. Las *salonnières* controlaban el tono y la dirección del discurso filosófico y literario en la buena sociedad. Por medio de la selección de los invitados y eligiendo los asuntos a discutir, estas mujeres, la mayoría, aunque no todas, de alta cuna, tenían un grado notable de influencia, cuando no de poder, en un mundo cada vez más sensible a la opinión ilustrada. Madame de Staël, que conoció este mundo de primera mano como la hija de Suzanne Necker, una destacada *salonnière* del París pre-revolucionario, decía, exagerando solamente un poco, que el cultivo de las ideas en aquel siglo "había estado enteramente dirigido por el arte de la conversación".[30]

Naturalmente, había disidentes que no estaban de acuerdo con este heroico punto de vista de los salones, incluido el escritor favorito de Madame de Stäel, Rousseau. "Pero ¿qué es lo que creéis que uno aprende realmente en estas encantadoras conversaciones?, le hace escribir Rousseau a Saint-Preux en una carta que este envía desde París a su amada en *La nueva Eloísa*: "Aprende a defender astutamente la causa de la mentira, a alterar con tanta filosofía todos los principios de la virtud, a colorear las propias pasiones y prejuicios con los sofismas más sutiles, y a disimular el error con una determinada y elegante floritura en consonancia con las máximas del día. No es

necesario conocer el carácter de las personas, sino solamente sus intereses, para adivinar cuál será su opinión sobre cada tema".[31] Por su parte, sin embargo, a Hume le encantaba ese mundo. Tanto, de hecho, que idealiza a los hombres y mujeres de la República de las Letras, de quienes dice que "viven en una entera o casi entera armonía consigo mismos y tienen una moral prácticamente irreprochable".[32] Habiendo acabado de llegar, no era de esperar que Hume estuviese al tanto de los conflictos y rivalidades que atravesaban aquel "armonioso" mundo.

Hume fue pasando alegremente de un salón a otro, como un gran abejorro moviéndose pesadamente de flor en flor. La más sólida y prestigiosa de las *grandes salonnières* era la marquesa du Deffand, cuyo salón atraía a una multitud eminentemente aristocrática fermentada por hombres de letras como Montesquieu y Voltaire. Nacida a finales del siglo anterior, Marie du Deffand se había quedado ciega de mayor, pero compensaba esa circunstancia con una aguda perspicacia psicológica, y expresándose con un gran talento cínico y precisión quirúrgica. Ya en su juventud había dado muestras de su despiadado ingenio: tras escuchar al cardenal de Polignac contar el milagro de San Dionisio, que, decapitado por los vándalos, caminó más de dos quilómetros llevando la cabeza en sus brazos, replicó: "¡Oh, Monsieur! Es el primer paso el que cuenta." Aunque con el tiempo el cinismo de Mme du Deffand se había vuelto corrosivo, la personalidad de Hume desafiaba incluso la lúgubre visión que tenía de la humanidad. El escocés, le dijo en una carta a Voltaire, era "alegre, sencillo y bueno". La rival de Mme du Deffand, Mme Geoffrin, era de la misma opinión. Tan conocida por su humilde origen –era hija de una criada– y por su afabilidad como lo era Mme du Deffand por sus modales aristocráticos y su mal genio, Mme Geoffrin recibía a Hume en sus *soirées* de los miércoles para hombres de letras, y se dirigía a él llamándole cariñosamente "mi gordo guasón" y "mi gordo tunante". Cuando Hume se marchó de Francia, comentó: "Ojalá pudiera olvidaros, pero no puedo".[34]

El salón que más le costaría olvidar a Hume, sin embargo, fue el de Julie de Lespinasse, una antigua *protégée* de Mme du Deffand. Lespinasse había sido despedida de la casa de su protectora un año antes de la llegada de Hume, cuando Deffand descubrió que su protegida amenazaba con desplazarla porque recibía a los invitados por su cuenta una hora antes de lo acordado. El resentimiento de la vieja dama hacia su joven rival se vio incrementado por el hecho de que Lespinasse se llevó consigo a uno de sus

asiduos más apreciados, Jean le Rond d'Alembert, que se convirtió no sólo en el centro de su salón, sino en su compañero sentimental (aunque probablemente ella no fue la amante de aquel hombre sexualmente ambiguo). Manejando a sus invitados con una gran habilidad y aparentemente sin esforzarse, Lespinasse personificaba los talentos de una *salonnière* de éxito. Combinaba tan bien a sus invitados, explicaba Marmontel, que "estos se encontraban tan en armonía como las cuerdas de un instrumento tocado con la mayor habilidad, [y ella] parecía saber qué sonido iba a producir cada una de las cuerdas que tocaba; creo que conocía tan bien nuestra manera de pensar y nuestra personalidad que, para hacerlas sonar, le bastaba con pronunciar una palabra".[35] Aunque sin tantas efusiones líricas, Hume compartía el aprecio de su amigo por Lespinasse y decía de ella que "era realmente una de las mujeres con más criterio de París".[36]

El salón de Lespinasse estaba firmemente consolidado cuando Hume llegó a París, y d'Alembert, Diderot, Marmontel y otros asiduos entablaron rápidamente amistad con él. Una anécdota profusamente divulgada es emblemática de la cálida bienvenida que le dispensaron. Una tarde, en el momento en que Hume se unía al grupo, d'Alembert declamó, elevando mucho la voz: *Et verbum caro factum est* ["Y el verbo se hizo carne"]. La bien intencionada broma adquirió un matiz inusual cuando una mujer enamorada de Hume repitió la frase pero, deliberadamente o no, en vez de *caro* dijo *carum*, con lo que convirtió "carne" en "amado". Al contarle esta anécdota a Blair, Hume añadió que cuando advirtieron a la dama del error que había cometido, esta "dijo que no había sido ningún error".[37] Amado por Julie de Lespinasse y sus *philosophes*, el gran escocés, lejos de Londres y de Edimburgo, se sintió finalmente en casa. Tras su regreso a Inglaterra, Hume se dirigió a ese grupo de amigos íntimos en busca de consejo y ayuda cuando tuvo lugar la pelea con su viejo amigo Rousseau.

Las diferencias entre Rousseau y los *philosophes* se le harían evidentes a Hume en otro de los centros neurálgicos de la Ilustración, el salón de Paul-Henri Thiry, barón de Holbach. Fue también allí donde Hume vislumbró lo que le separaba de los *philosophes* más radicales, y lo que –en algunos aspectos– le unía a Rousseau. Poseedor de una considerable fortuna y un hombre encantador, Holbach se rodeó de un círculo de *philosophes* que asistieron a sus cenas semanales durante más de tres décadas. Holbach era un defensor incansable del proyecto de la Ilustración y un encarnizado enemigo de la religión. Su obra *El cristianismo al descubierto* había creado recientemente

un gran revuelo que pronto sería superado por su *Sistema de la naturaleza*, uno de los tratados más implacablemente materialistas del siglo. Su salón era único en varios sentidos. A diferencia de los salones más femeninos de la marquesa du Deffand o de Julie de Lespinasse, era el propio barón quien presidía las reuniones en el suyo y también fomentaba conversaciones mucho más audaces que las que se permitían en otros salones.[38] En una de las más célebres de estas conversaciones intervino el propio Hume. Invitado a cenar poco después de su llegada, Hume proclamó no creer en los ateos porque de hecho nunca se había encontrado con ninguno. Holbach se levantó de un brinco al oír su comentario: "¡Mirad a vuestro alrededor!" Señalando que había dieciocho personas sentadas a la mesa, el barón añadió, riéndose: "Puedo mostraros ahora mismo a unos quince ateos. Los otros tres no acaban de decidirse".[39]

Al parecer, Hume se sintió tan incómodo como divertido por el provocativo ejercicio de aritmética que había hecho Holbach.[40] La evidente incomodidad de Hume, que conocemos gracias al testimonio de Diderot, pudo deberse simplemente a la audacia de Holbach: no se hablaba con tanta franqueza en el salón de Lespinasse y mucho menos en la Sociedad Selecta. Pero Hume, que había sido acusado muchas veces de ateísmo, seguramente era mucho más coherentemente escéptico que sus compañeros de mesa. El joven Edward Gibbon, nada sospechoso de ser amigo de la Iglesia, recordaba con desagrado el "intolerante celo" de aquellos *philosophes* que "se burlaban del escepticismo de Hume, predicaban los principios del ateísmo con el fanatismo de los dogmáticos, y colmaban a todos los creyentes de burlas y desprecio".[41] Para Hume, las afirmaciones del ateísmo (en el sentido literal de negar la existencia de la divinidad, por comparación con el uso más general de la palabra para referirse a aquellos que negaban la providencia divina) eran tan absurdas como las pruebas de la existencia de Dios inventadas por sus amigos deístas de Escocia. A los ojos de Hume, los tres comensales indecisos del salón de Holbach eran las únicas personas razonables del mismo. Desde el *Tratado*, Hume había sugerido que este era precisamente el sentido del escepticismo. Si el entendimiento humano era una facultad tan frágil como decía Hume, pocas o ninguna de las afirmaciones que hacemos acerca del mundo –y mucho menos acerca de lo que hay detrás del mismo– están justificadas. Al fin y al cabo, si no podemos proporcionar un argumento convincente y razonable para nuestra creencia de que al hoy le seguirá un mañana –una creencia que se basa únicamente en una experien-

cia que no constituye ninguna garantía para los acontecimientos futuros– somos totalmente incapaces de hacer cualquier tipo de afirmación racional acerca de la necesidad de un ser cuya existencia está fuera del alcance de la vida común.

Holbach no había entendido la sutileza de la observación de Hume: este nunca se había encontrado con ningún ateo por la sencilla razón de que "nuestros instintos y propensiones naturales" llevan a la mayoría de nosotros a creer en un ser sobrenatural.[42] Es tan improbable, en definitiva, que nos encontremos con un ateo consecuente como que nos encontremos con un escéptico consecuente. Como dice Hume en su obra *Historia natural de la religión*, la religión surge "de una preocupación por los hechos de la vida y de las incesantes esperanzas y temores que anidan en el espíritu humano".[43] La mayor parte de la humanidad es tan incapaz de vivir sin creer en la divinidad como lo es de vivir sin creer en la causalidad. Sin embargo, si bien Hume alababa la tenacidad de la naturaleza, que aplasta los argumentos del escéptico y nos permite vivir en el mundo, era mucho más *escéptico* respecto a la persistencia de la creencia religiosa, que la mayor parte de las veces está en conflicto con la posibilidad de que vivamos nuestra vida en paz. En definitiva, para Hume, un escepticismo atenuado era la única postura filosófica consecuente. Dicho enfoque "puede ser ventajoso para la humanidad" en la medida en que es "el que mejor se adapta a la escasa capacidad del entendimiento humano". En vez de ahondar en asuntos demasiado vastos para nuestra comprensión, lo que inevitablemente lleva al fanatismo y a la intolerancia, lo mejor es que confinemos nuestra razón "a la vida común y a los temas que caen bajo la práctica y la experiencia diarias".[44] Tanto Hume como Rousseau combatieron el entusiasmo religioso nacido de la vana certeza, aunque Rousseau estuvo más interesado que Hume en los efectos benéficos de la creencia religiosa adecuadamente atenuada. Ambos lamentaron también el entusiasmo racionalista de los filósofos, pero mientras Rousseau se volvió contra lo que calificaba de *le parti philosophique* de Diderot, d'Alembert, Holbach y otros, Hume volvió finalmente a ese mismo círculo, fuesen cuales fuesen los recelos implícitos en su escepticismo.

Una vez recuperada de su brote de sarampión, la condesa de Boufflers pudo finalmente reunirse con Hume a finales de 1763 e inmediatamente le introdujo en su brillante mundo. Sin duda se vieron también con regularidad

en los salones y en las reuniones de la sociedad aristocrática durante el invierno de 1763-64. Es probable, por ejemplo, que Boufflers estuviese entre los trescientos invitados ingleses y franceses que asistieron al sermón pronunciado por el novelista Laurence Sterne en el Hôtel de Bracas en marzo de 1764.[45] La ausencia de correspondencia entre los dos durante este perío-

Carmontelle (Louis Carrogis) (1717-1806), retrato de *Marie-Charlotte Hippolyte de Campet de Saujon* (1725-1800), condesa de *Bouffleurs-Reouverel*, acuarela sobre papel, 1760. Musée Conde, Chantilly, Francia

do, sin embargo, hace imposible saber cómo se produjo la transición desde la relación epistolar a los encuentros en carne y hueso.

En julio de 1764, el deber diplomático llevó a un nada entusiasta Hume a la corte francesa en el château real de Compiègne, utilizado como pabellón de caza por los reyes franceses desde la época de la dinastía merovingia. Mientras Luis XV y su séquito cabalgaban por los bosques reales que había más allá del château, Hume se replegó a sus quehaceres habituales, la lectura y la reflexión. Normalmente, aquella existencia idílica habría complacido al filósofo, pero esta vez no dejó de deambular nerviosamente por los jardines y el bosque. La razón devino clara cuando, el 6 de julio, se sentó en su buró y sacó papel y pluma. Aunque aparentemente los dos amigos habían hecho un pacto, poco antes de que Hume partiera de París, según el cual Boufflers sería la primera en escribir, Hume empezó a redactar una carta. Esgrimiendo una coartada transparente –la de transmitirle un mensaje de un amigo mutuo–, Hume añadió galantemente que, de no ser por aquella obligación, "podría haber resistido como mucho dos o tres días más". Siguió bromeando en esa misma línea en el resto de la carta, pero su necesidad de ponerse en contacto con Boufflers quedó muy clara, pese a su afirmación de que "aprovechando las diez leguas de intervalo que nos separan, ya he conseguido hacer algún progreso en la noble resolución que me formé de olvidaros totalmente antes de que termine el verano".[46]

Tras recibir la carta de Hume, Boufflers contestó inmediatamente, confesándole aliviada que su determinación de olvidar a Hume era tan débil como la suya de olvidarle a ella; que deseaba olvidar a Hume por la sencilla y paradójica razón de que era un hombre tan memorable; y que le preocupaba pensar en un futuro sin Hume cuando este regresase a su país natal: se quedaría abandonada en París, añadía, "con poco más que el desagrado que me producen la mayoría de personas con las que tengo que vivir". Comparándose a sí misma con un frágil arbusto cuyas raíces han crecido demasiado, exponiéndola de este modo a las heridas, Boufflers concluye la carta informando a su "*cher maître*" de que se apresurará a "dejar de amarle para evitar la vergüenza" de ser olvidada antes de poder olvidarle a él.[47]

La epístola de Boufflers salió volando desde París y dio en el blanco. Dándose cuenta de que seguir con el mismo tono de broma parecería una muestra de bisoñez, pero no dispuesto todavía a aceptar el reto que le planteaba Boufflers, Hume adoptó un estilo de lo más formal. Ninguna otra carta, reconocía Hume, "podía causarle mayor sastisfacción que la que le había

causado esa con la que me habéis favorecido". Y pasando a la primera persona del plural, como si estuviera perorando en la Selecta, declaraba: "Es un auténtico placer recibir testimonios y deseos de buena voluntad de parte de una persona a la que tanto valoramos, y cuyos sentimientos tienen una gran importancia para nosotros". Tras agradecerle que le hubiera dado "materia para la más agradable de las cavilaciones", Hume le confiesa estar celoso de Conti, especialmente porque "habiendo llegado a un momento de la vida en el que ya no puedo esperar gustar, tengo que ser más propenso a las incursiones de la sospecha". En consecuencia, sigue escribiendo, sería "una auténtica locura ponerme a merced de una persona cuya situación parece calculada para inspirar dudas, y que, disponiendo en tan escasa medida de sí misma, no podría, aunque quisiera, buscar los remedios que podrían aliviar este martirizante sentimiento".[48]

Boufflers dejó sufrir a Hume manteniéndose en silencio durante varios días. Cuando finalmente le escribió, le leyó la cartilla por haber dudado de su sinceridad y constancia. ¿Qué motivo había para imaginar obstáculos en su camino, se preguntaba, especialmente teniendo en cuenta que ya había obstáculos muy reales en el mismo? En un pasaje sorprendentemente franco, Boufflers le recordaba a Hume sus obligaciones con el príncipe. Aunque desde 1757 ya no eran amantes, la condesa seguía sintiéndose en deuda con él como el más íntimo de sus amigos y consejeros. Por consiguiente, en determinadas ocasiones, su relación con Hume tendría que dejar paso necesariamente a "los deberes que me impone una antigua relación que siempre reconoceré. Estos deberes son sagrados, y llegada la ocasión supondrían por mi parte un gran sacrificio". Sin embargo, ni la ocasión ni la persona del príncipe parecían constituir una amenaza inminente para esta autorrenuncia. Además, esos "sagrados" deberes no constituían una ocupación a tiempo completo; tenía, escribe, "espacio suficiente en mi corazón para albergar otros sentimientos". Libre para disponer de la mayor parte de su tiempo de la forma en que desease hacerlo, Boufflers le ofrecía este tiempo a Hume. Tras asegurarle que su vida ya estaba llena de buena salud, buen humor, de gusto por el estudio y la lectura, e incluso de "un poquito de filosofía", Boufflers concluía diciendo: "Si añadiera una profundización de nuestra amistad a mis otras fuentes de felicidad... no veo cómo podría quejarme de mi suerte".[49]

El caso fue que Boufflers no tendría motivos para quejarse: a finales de verano, el encaprichamiento de Hume era tan público como lo era cualquier otro asunto privado en aquel mundo tan pequeño. "Dicen que Hume está

locamente enamorado de Mme de Boufflers",[50] le escribía Mme de Verdelin desde París a Rousseau en su refugio de Môtiers. Hume confirmó de una manera enternecedora las palabras de Mme de Verdelin: en una carta a Boufflers, terminaba besándole la mano "con la mayor devoción y el más sincero afecto". Y a continuación, en una confesión sorprendente, añadía impulsivamente: "Entre las otras cosas que os debo, que son innumerables, está el hecho de que me habéis salvado de una indiferencia total por todos los asuntos humanos. Estaba cayendo sin parar en este estado de ánimo, que es posiblemente peor que las inquietudes que produce la más desventurada de las pasiones: ¡cuán inferior es, por tanto, a la dulzura que produce tener trato con vos y gozar de vuestra amistad!"[51]

¡Pobre Hume! La calidad de sus sentimientos no era suficiente; la condesa también exigía cantidad. "Vuestra carta ha llegado esta mañana, pero ¿acaso creéis que me ha hecho feliz? Yo os había escrito ocho páginas, ¡y vuestra respuesta solamente tiene dos!" Aquel "ser celestial" se estaba mostrando ahora como un simple mortal –peor, como un *hombre* mortal. En la cuestión de los hombres, Boufflers era implacable. Le dijo a Hume que a su sexo "le gusta ser maltratado; estaba ávido de severidad y era totalmente indiferente a la amabilidad". La mayoría de los hombres, había concluido hacía ya mucho tiempo, tenían "un alma servil". Hume le había parecido diferente, pero –le advertía la condesa– "si me he equivocado con vos, mi afecto y todo aquello que lo sostiene se vería pronto destruido". Si bien decía confiar en que no se vería obligada a tratar a Hume como a otros hombres, Boufflers concluía su carta con una dramática floritura: "No puedo evitar deciros que he estado aguardando mucho tiempo vuestra carta, y que lo he hecho con impaciencia. Y no estoy en absoluto satisfecha con ella. ¡Veremos qué excusas se os ocurren!"[52]

A Hume le encantaba el papel que le había asignado Boufflers. Tras jurarle que no era su intención transmitir indiferencia, declaró que estaba tan apegado a ella que aunque lo cortase a trozos, "expiraría, como esos pertinaces animales de mi país, pegado a vos, y en vano trataríais de liberaros de mi abrazo". Reconocía totalmente la autoridad que ella ejercía sobre él, pero con una excepción: nunca le permitiría poner fin a su amistad. Hume le suplicaba que hiciese suyo este razonamiento: "Ese pobre hombre está decidido a no dejarme nunca: más vale que tenga compasión de él y que me esfuerce en hacer que nuestra relación sea lo más agradable posible para él y lo menos onerosa posible para mí".[53]

Cuando Hume, unos días después de regresar a París, recibió a su amigo Gilbert Elliot, este se mostró inquieto. No habiendo visto a Hume desde que este abandonara París un año antes, Elliot se quedó sorprendido de la obsesión que manifestaba por Boufflers. Elliot, que había servido recientemente como Lord del Almirantazgo, se guardó para sí su inquietud y se concentró en el objetivo de su visita: encontrar tutores franceses para sus dos hijos durante su planeada estancia en París. Pero en cuanto hubo salido de París rumbo a Bruselas, Elliot escribió a Hume: "Dejadme que, valiéndome de la amistad que os profeso, os diga que os veo al borde mismo de un precipicio... Amad a los franceses tanto como queráis, muchos de ellos son seguramente dignos de afecto, pero por encima de todo no dejéis nunca de ser un inglés. Sabéis mejor que nadie que los poderes activos de vuestra mente son demasiado limitados para aplicarlos con provecho a una empresa más general que la de ponerlos al servicio de esa porción de la humanidad a la que llamamos nuestra patria".[54]

La agitación emocional de Hume era una prueba a favor de su propia crítica de la razón humana. La tradicional concepción occidental de la libertad humana, que va desde la antigua Grecia, pasando por la Italia del Renacimiento y la Francia de la Ilustración, concede un lugar de privilegio a la razón. En cuanto ascendemos a esta "elevada torre de la mente", nuestra visión y nuestros poderes son arrolladores. Orgullosa de su autonomía y de su fuerza, la razón puede imponerse a nuestras pasiones y enjaezar a nuestra voluntad para conseguir objetivos racionales. La razón, en pocas palabras, nos hace únicos y únicamente capaces de grandeza. Sin embargo, la razón no ha recuperado nunca su reputación desde la publicación del *Tratado sobre la naturaleza humana*. Hume declaró que el dominio de la razón era mucho más modesto de lo que se creía generalmente en su época (o, para el caso, en la nuestra). Tan modesto, de hecho, que la razón es incluso incapaz de estar en conflicto con la pasión. La razón por sí sola, argumentaba, "no puede ser nunca el motivo de un acto de la voluntad". De acuerdo con su enfoque naturalista de la naturaleza humana, Hume afirma que las "propensiones" y las "aversiones" que están en el centro de la actividad humana no pueden, por su misma naturaleza, ser productos de la razón. Y concluye: "Es pues evidente que el impulso no surge de la razón, sino que sólo es dirigido por ella".[55] Esta crítica se aplica igualmente al papel que juega la razón en el deseo: lo que a primera vista parece increíble resulta, tras un

momento de reflexión, incontrovertible. La razón, en frase de Hume, no tiene una "influencia original" –es como un eunuco en un harén: puede supervisar, pero nunca instigar, el deseo.

Hume estaba enamorado y poco podía hacer al respecto. Durante un mes, después de su regreso a París, él y Boufflers vivieron al parecer en una intimidad mucho mayor que la que habían conocido antes. Si bien su correspondencia proporciona pocas claves acerca del carácter o de los detalles de esta nueva relación –desgraciadamente no conservamos ninguna de las cartas que se dirigieron uno al otro durante este período–, la felicidad de Hume es manifiesta. Una semana después de recibir la carta de Elliot, Hume le contesta explicándole que acaba de regresar "muy satisfecho después de pasar cuatro días en L'Île Adam", donde la condesa tenía un château.[56] Efectivamente, como ya había confesado anteriormente, la condesa se había convertido en "la persona por cuyo bienestar sacrificaría mi existencia".[57]

Poco sospechaba Hume que menos de dos meses después se le pediría actuar de acuerdo con dicha promesa. A finales de octubre murió el esposo de la condesa. En una escueta nota que le envió a Boufflers, Hume no se molestaba en darle su condolencia, y se refería en cambio a las ambiciones mundanas de su amiga íntima. "Este reciente incidente, que normalmente es de una gran trascendencia para las personas de vuestro sexo, parece afectar tan escasamente a vuestra situación por lo que se refiere a vuestra felicidad o a vuestra amargura, que podría haberos ahorrado la molestia de recibir mis cumplidos al respecto".[58] Hume había comprendido inmediatamente que la muerte del conde de Boufflers había dejado a su amiga en libertad para casarse con el príncipe de Conti. O, al menos, el "reciente incidente" dejaba libre su imaginación para contemplar la posibilidad de un matrimonio, ya que el príncipe permanecía escrupulosamente evasivo al respecto.

Boufflers centró inmediatamente toda su energía y atención en el príncipe con la esperanza de que este le propusiera matrimonio, convirtiéndola de este modo en la quinta dama del reino. Al conocer la súbita conversión de la condesa a la Realpolitik mientras él estaba en Fontainebleau, Hume se quedó muy consternado. Una ira apenas suprimida atraviesa la breve nota que le envió: "Recibid, pues, con vuestra habitual, ya que no puedo decir con vuestra constante bondad, las oraciones de uno de vuestros más devotos amigos y siervos. Espero que cualquier cambio que se produzca en vuestra situación sea para bien. En vano asumiría algo de la dignidad de la ira, si vos me desatendierais: siento que este deseo regresa hacia mí con el mismo ardor".[59]

A medida que las expectativas matrimoniales de la condesa fueron menguando y se fue haciendo evidente que Conti tenía intención de seguir soltero, Hume se encontró dolorosamente convertido en su consejero y confidente. Pero desempeñó ese papel con una gran dignidad e inteligencia. Cuando quedó claro que Conti no iba a casarse con una mujer de rango inferior, Hume exhortó a Boufflers a ser razonable. En efecto, Hume le recordó que la razón, aunque sea esclava de las pasiones, cumple de todos modos una función inestimable. En aquel caso en particular, la razón ponía de manifiesto que Boufflers era víctima de una falsa suposición: la de que el príncipe de Conti, uno de los grandes del reino, era libre de casarse con ella. Era tan evidente que el príncipe no podía oponerse a la presión de sus iguales y de la tradición como que Boufflers no podía olvidar los años que había dedicado a su bienestar.

En coherencia también con sus sentimientos y con su filosofía, Hume reflexionaba que "la pérdida de un amigo, de una dignidad, de la fortuna, admite el consuelo, si no de la razón, sí al menos del olvido; y estas penas no son eternas". Tras tratar de reconciliar a Boufflers con una vida en la que la tranquilidad está por encima de la grandeza –magro consuelo, probablemente, para quienes son incapaces de adoptar un punto de vista epicúreo–, Hume le recomendaba los reparadores poderes del viaje, sugiriéndole darse una vuelta por Italia. En una coda de un gran patetismo le decía que "nada me gustaría tanto como vivir en un lugar en el que pudiera cultivar vuestra amistad". Si Boufflers lo deseaba, él podía "probablemente tener la felicidad de acompañarla" al sur.[60]

La respuesta de Boufflers acabó con las esperanzas de Hume y con cualquier ilusión que pudiese quedarle de que los aristócratas eran como el resto de la humanidad. Tras rechazar de un modo cortante los temores que él manifestaba por su salud, continuaba: "No os hablaré de mi amistad por vos, pues pese a que es muy sincera, no puedo discutirla fríamente en estos momentos, dado que mi situación actual absorbe todo mi ser".[61] Hume ya no expresó nunca más sus sentimientos más profundos a Boufflers. O, para ser más exactos, sus sentimientos más profundos pronto iban a cambiar, pues, como él mismo le había dicho a Boufflers, "estas penas no son eternas". Como había observado anteriormente otro aristócrata francés, La Rochefoucauld, la duración de nuestras pasiones no depende más de nosotros que la duración de nuestras vidas.

Capítulo 6

A un tiro de piedra de París

Rousseau, señor, es un hombre muy malo. Creo que es uno de los peores hombres que existen: un granuja que merecía ser expulsado de la sociedad, como de hecho lo ha sido.

SAMUEL JOHNSON a JAMES BOSWELL

Era medianoche cuando la primera salva de pedradas alcanzó la casa. Repiqueteando como el granizo al chocar contra la puerta y las ventanas, arrancó a Sultán de su sueño. Despertado por los ladridos del perro, Rousseau estaba avanzando a tientas hacia la puerta de su dormitorio cuando una piedra grande entró volando por la ventana, chocó contra la puerta y cayó rodando a los pies de la cama. De haberse dirigido un momento antes hacia la puerta, pensó, la piedra le habría alcanzado. Cruzando de un salto la entrada, se metió en la cocina, donde poco después se reunió con él una aterrorizada Thérèse. Se quedaron pegados contra la pared de la cocina, sin saber qué hacer ni lo que estaba pasando, mientras Sultán arañaba enloquecido las tablas de madera del suelo.

Mientras permanecían allí acurrucados, el vecino de Rousseau había corrido a avisar del asedio al responsable de la policía local, Jacques-Frédéric Martinet. Echándose un batín por encima, Martinet mandó formar a una escolta armada y salió corriendo hacia la casa. Pero cuando llegó la multitud ya se había dispersado, regresando a las casas en las que habían vivido como vecinos de Rousseau durante casi tres años. Al entrar en la casa, Martinet palideció al ver el montón de rocas. "¡Dios mío, si parece una cantera!", exclamó.

Aunque al día siguiente Martinet asignó una guardia armada para que

vigilase la casa, una delegación de funcionarios locales comunicó a Rousseau que ya no podían garantizar por más tiempo su seguridad en Môtiers. De hecho, el individuo más inmediatamente responsable de garantizársela, Martinet, "estaba aterrorizado ante el espectáculo de la furia desenfrenada de la gente y temía que esta pudiera volverse contra él". Rousseau supo que sus días de trotamundos no habían terminado.[1]

Los acontecimientos de la noche del 6 de setiembre de 1765 constituyeron el clímax de las dificultades cada vez mayores que Rousseau había tenido en Môtiers y que habían empezado justo después de que Boswell se despidiera del filósofo el invierno anterior. Los temblores sísmicos desencadenados por las *Cartas escritas desde la montaña* a finales de 1764 empezaron en Ginebra, llegaron a Ferney y removieron la República de las Letras. Los enemigos de Rousseau se aprovecharon de la controversia; Friedrich Melchior Grimm, un viejo amigo de Rousseau y editor de la *Correspondance littéraire*, una especie de boletín que solamente podía adquirirse por suscripción y que se ocupaba de los hechos de la República de las Letras, para testas coronadas y otras personas que podían permitirse pagar un precio elevado, calificó la obra de Rousseau de "obra maestra de la amargura, la locura y la atrocidad".[2] Voltaire llegó al increíble extremo de concluir su insidioso ataque contra Rousseau, el *Sentimiento de los ciudadanos* con una llamada a ejecutarlo como un "vil revolucionario".

Pero muchos de los aliados de Rousseau también se quedaron consternados por el libro. El príncipe Luis Eugenio de Würtemberg, que llevó su devoción a unas cimas a las que muy pocos le acompañaron, educando a sus hijos de acuerdo con el sistema pedagógico esbozado en el *Emilio*, le pidió al filósofo que desmintiese ser el autor de las *Cartas escritas desde la montaña.* El libro, decía, "socava los fundamentos de la religión, destroza los lazos sociales y tiende a trastornar la forma de gobierno en Ginebra".[3] En París, Hume también mostró su preocupación por la aparente incitación a la revolución, y le dijo a la condesa de Boufflers que el "sedicioso libro no hace honor a Monsieur Rousseau".[4] La condesa tuvo la sensatez de no transmitir a Rousseau las críticas de Hume, ahorrando de este modo al escocés la virulenta respuesta que Rousseau le dio a Würtemberg anunciándole que daba por terminada su amistad.

Môtiers había sido el hogar de Rousseau durante un poco más de tres años. Sin embargo, y pese a sus sinceros aunque algo excéntricos esfuerzos

de ganarse los corazones y los espíritus de los vecinos del lugar, fue un residente extranjero en todos los sentidos de la palabra. "Me atrevo a decir que tendría que haber sido amado por los habitantes de esta región, como lo he sido por los de todos los demás lugares en los que he vivido", dice Rousseau en las *Confesiones*, "por mi dadivosa distribución de limosnas, por mantener una relación de confianza, quizás excesivamente, con todo el mundo, y por deshacerme tanto como he podido de cualquier marca de distinción que pudiese provocar celos en los demás".[5] La familiaridad sin pretensiones de Rousseau, sin embargo, adoptó formas inesperadas. Solía sentarse a la puerta de su casa, envuelto en su caftán, a tejer cintas de encaje, una técnica que había aprendido de las mujeres del lugar. Con su trabajo artesanal en la mano, recorría las principales calles, ofreciendo las cintas (que servían como una especie de primitivo sujetador) a las jóvenes que prometiesen dar el pecho ellas mismas a sus hijos. Aunque no necesitaban en absoluto este consejo, más adecuado para los lectores burgueses o aristocráticos de Rousseau, que dejaban a sus hijos en manos de nodrizas de alquiler, aquellas jóvenes mujeres aceptaban perplejas el curioso regalo que les ofrecía el filósofo residente.

Además de intentar a su manera entablar contacto con los vecinos del lugar en su propio entorno, fiel al idealizado retrato de la vida campestre que había hecho en *La nueva Eloísa*, Rousseau también buscaba la compañía de personas más cultivadas. El primer año de su estancia había ido a menudo al cercano Neuchâtel a visitar a su protector como gobernador de la región, el lord mariscal Keith. El anciano escocés, que acababa de cumplir setenta años, era, como Rousseau, un exiliado. Tras ser desterrados medio siglo antes debido a su asociación con la dinastía de los Estuardo, el último mariscal hereditario de Escocia y su hermano menor se encontraron siendo los leales confidentes y empleados de Federico el Grande, el Keith más joven convirtiéndose en uno de los más valiosos generales de Federico el Grande, y el mayor haciendo de embajador en las cortes española y francesa antes de ser destinado a Neuchâtel en una especie de semirretiro.* Rousseau era solamente uno de los muchos animales exóticos que formaban el zoo de Keith. Pese a ser soltero, Keith había reunido a su alrededor una no-

* El segundo autor de este libro se quedó sorprendido al descubrir que James Francis Edward Keith era un antepasado suyo, siendo el tataranieto de Keith, Alexander Keith Scott, el retatarabuelo del autor.

table colección de "hijos": Ibrahim el Tártaro, supuestamente relacionado con el Gran Lama; Stéphan el Calmuco; Motcho el Negro; y Emetulla, una musulmana de Armenia capturada en un asedio treinta años antes, cuando era sólo una niña, por el hermano de Keith, y a quien el propio Rousseau había hecho de tutor para prepararla en su conversión al cristianismo.[6] Cuando Keith se marchó a Berlín, Rousseau entabló amistad con el rico y acaudalado Pierre Alexandre Du Peyrou, un amigo leal que con el tiempo se encargaría de hacer imprimir una edición de las obras escogidas del autor.

El compañero más fiel y constante de Rousseau, sin embargo, era Sultán. El can, cuyas virtudes eran invisibles a los ojos de los demás, era el sucesor de Turco, originalmente llamado Duque hasta que Rousseau se hizo amigo del Duque de Luxemburgo y le cambió el nombre por consideración a los sentimientos del aristócrata. La muerte del primer perro en 1761 dejó inconsolable al filósofo, que rechazó una oferta del duque de Luxemburgo para reemplazarlo: "No necesito otro perro, sino otro Turco, y mi Turco era único. Ese tipo de pérdidas no pueden reemplazarse. Juré, por tanto, que el apego que sentía por él sería el último".[7] Pero dos años más tarde la estoica determinación de Rousseau se vino abajo cuando se vio en presencia de un hermoso cachorro, y de este modo Sultán pasó a reemplazar al irremplazable chucho.

Las relaciones de Rousseau con sus vecinos de Môtiers resultaron ser más tumultuosas que las que tenía con sus nobles y acaudalados amigos de Neuchâtel o que las que tenía con su compañero canino. Un barómetro de los sentimientos de las gentes del lugar era el pastor local, Frédéric-Guillaume de Montmollin. Inicialmente, Montmollin acogió bien al famoso autor. Cuando Rousseau llegó por primera vez a Môtiers, le pidió permiso a Montmollin para asistir a los servicios religiosos y tomar el sacramento, y para hacerlo vestido con su traje habitual. Conmovido por la humildad de Rousseau y espoleado por sus propias pretensiones intelectuales, Montmollin se lo concedió. Rousseau se convirtió pronto en uno de los feligreses habituales y declaró: "Me parece extraordinario poderme decir a mí mismo que al menos aquí estoy entre hermanos".[8]

Pero, inevitablemente, Montmollin se vio pronto atrapado en la tormenta literaria desencadenada por las *Cartas escritas desde la montaña*. Todos, con excepción de los protestantes más liberales, habrían tenido dificultades para aceptar el rechazo que hacía el libro de los milagros como base de la fe, y ni el más honrado de los pastores podía pasar por alto el feroz ataque

que hacía el libro a sus colegas, los clérigos de Ginebra. Montmollin se quedó muy afectado por las *Cartas* y le dijo a un amigo suyo, también ministro de la Iglesia, que si bien "se sentía sinceramente asqueado" por lo que decía Rousseau en el libro, se sentía obligado a permitirle seguir asistiendo a los servicios religiosos en su iglesia.[9] Pero tras leer el retrato de Rousseau que hace Voltaire en el *Sentimiento de los ciudadanos*, se sintió llevado más allá de los límites de la caridad cristiana. La lectura del panfletario libelo llevó a Montmollin a la conclusión de que su famoso feligrés no sólo le había engañado a él, sino que se engañaba él mismo respecto a sus propias creencias.

Dispuesto a librar a Môtiers del hereje que se había instalado en la aldea, Montmollin buscó la ayuda de los patriarcas del lugar y de las autoridades regionales. Pero no lo tuvo fácil. La máxima autoridad a la que se debía Montmollin, Federico el Grande de Prusia, le denegó al pastor el permiso para expulsar a Rousseau. Pero incluso las órdenes del imperioso Federico tenían un límite. A mediados de mayo de 1765, Montmollin había empezado a denunciar a Rousseau desde el púlpito acusándole de ser el Anticristo. Aunque los representantes locales del rey le ordenaron que dejara de hacerlo, los encendidos sermones del pastor ya habían conseguido arrojar una chispa en la yesca de la justicia local. Como recordaría posteriormente Rousseau, las primeras llamas del odio ya habían empezado a verse a comienzos del verano, cuando "era perseguido por el campo como si fuese una especie de hombre lobo". Su negativa a abandonar sus ropas armenias le hacía naturalmente más llamativo, y suscitaba abucheos, burlas, ocasionales lanzamientos de piedras, y, lo que no presagiaba nada bueno, hombres pidiendo armas a gritos.[10] Estos tempranos encontronazos fueron otros tantos ensayos generales del apedreamiento de su casa del 6 de setiembre.

"Aunque J.-J. Rousseau no es un filósofo, los sacerdotes le han concedido este honor a su pesar, y en consecuencia le han tratado como a uno de ellos", explicaba Grimm poco después del intento de lapidación, en el número del 1 de octubre de 1765 de la *Correspondance littéraire*. Y más tarde, en el siguiente número de la revista, escribió una supuesta retractación siguiendo la pista contenida en una carta enviada por su fuente favorita, Voltaire:

> Según parece, los primeros informes relativos a los ataques sufridos por Monsieur Rousseau en la aldea de Môtiers-Travers eran muy exagerados, y la comparación de su suerte con la de San Esteban, el pri-

> mer mártir, no ha sido certificada. Si hemos de dar crédito al resultado de la investigación ordenada por la justicia local, todo el asunto se reduce a unas cuantas piedrecitas lanzadas contra la ventana de Monsieur Rousseau por unos cuantos borrachos que se habían congregado casualmente frente a su casa y sin ninguna mala intención. Basta un poco de imaginación para convertir unas cuantas piedrecitas en una lluvia de piedras, y dos o tres borrachos en un grupo de asesinos.[11]

Lejos de ser un inofensivo lanzamiento de unas cuantas piedrecitas, el apedreamiento pudo ser perfectamente el reflejo defensivo de una pequeña comunidad cuya economía social y moral se había visto perturbada por un forastero. Tanto si había sido un acto de rudimentaria justicia como si era una muestra de intolerancia rural, había quedado claro que ni todas las cintas de encaje del mundo hubieran podido hacer que Rousseau fuera más aceptable en la región del Jura de lo que lo habían sido sus escritos en París o en Ginebra.

Al día siguiente del apedreamiento, mientras permanecía en la entrada de su casa, Rousseau pensó que ahora estaba obligado a actuar sin dilación respecto a la partida que llevaba tanto tiempo planeando. Afortunadamente, ya había hecho algunas gestiones para encontrar un nuevo asilo.

En el verano de 1765 Rousseau había descubierto la Île St. Pierre en un viaje que había hecho con fines botánicos en compañía de su amigo François-Henri d'Ivernois, un acaudalado mercader de Neuchâtel. En aquella verdeante parcela en forma de media luna del lago de Bienne había una sola casa, ocupada por el recaudador de impuestos local, destinado allí con su esposa y un par de criados para supervisar la vendimia y la cosecha del trigo cultivado en la isla. Cerca de allí había otra isla, más pequeña y desierta, cubierta de sauces. Rousseau quedó fascinado por el aislamiento y la belleza de la Île St. Pierre, y al regresar de su excursión a una Môtiers increíblemente hostil, escribió a Lord Keith para preguntarle si podía instalarse en la isla. Keith se ocupó de realizar los trámites burocráticos necesarios y la ciudad de Berna, la propietaria de la isla, autorizó a Rousseau a trasladarse allí. El permiso llegó en el momento oportuno: cuarenta y ocho horas después del apedreamiento de su casa, Rousseau estaba de camino hacia su refugio insular. Dejó atrás a Thérèse, encargada de empaquetar sus pertenencias y el muñeco de paja representando a Rousseau

Nicolas André Monsiau (1754-1837), fotografía a partir del grabado de *Louis Michel Halbou (n. en 1730), Jean-Jacques Rousseau recogiendo hierbas en Ermenonville*, junio de 1778. Bibliothèque Nationale, Paris

que sus vecinos habían erigido en la plaza pública.

Algunas de las piezas en prosa más líricas de Rousseau recuerdan su breve estancia en la isla, especialmente en la obra que dejó inacabada a su muerte, las *Rêveries du promeneur solitaire* [Las ensoñaciones del paseante solitario]. "Me dejaron pasar escasamente dos meses en esta isla, pero podía haber pasado dos años allí, o dos siglos, o toda una eternidad sin aburrirme ni un momento", rememoraría una década más tarde. "Considero estos dos meses como los más felices de mi vida, tan felices que me hubiera sentido satisfecho de quedarme allí durante toda mi existencia sin que surgiera ni por un instante en mi mente el deseo de irme a otra parte".[12] Había encontrado finalmente la soledad que durante tanto tiempo había buscado. "Tenía la impresión de que en aquel lugar estaría más aislado que nunca de otros hombres, más protegido de sus insultos, más olvidado, más abandonado, en una palabra, a las alegrías del ocio y de la vida contemplativa: me gustaría haber estado tan confinado en mi isla que no tuviera necesidad de comerciar más con los mortales".[13]

Incluso después de la llegada de Thérèse y de Sultán, Rousseau llevó una existencia de Robinson Crusoe durante aquellos días idílicos. Tras pedirle prestado a regañadientes el escritorio al recaudador de impuestos para ocuparse de las inoportunas cartas que todavía le llegaban y de cenar impacientemente con Thérèse y con los otros residentes, se escabullía sigilosamente con un libro de Linneo debajo del brazo. El botánico aficionado se retiraba a una parte diferente de la isla cada pocos días para estudiar la flora que encontraba allí. "Las plantas parecen haber sido sembradas tan profusamente en la tierra como las estrellas en el cielo, para invitar al hombre a estudiar la naturaleza por la atracción del placer y la curiosidad". Tras pasarse horas yendo de una flor a la siguiente, regresaba "cargado con una abundante cosecha" con la que ocuparse durante los días de lluvia o para decorar su habitación: "En vez de deprimentes papeles y montones de viejos libros, llenaba mi habitación de plantas y flores secas".[14]

Acompañado de Sultán, Rousseau también salía a remar por el lago, explorando sus "románticas" orillas o dejándose llevar sin rumbo y perdiéndose en ensoñaciones en las que se olvidaba de sus congéneres y de sí mismo. "A veces, lleno de emoción, gritaba: '¡Oh, naturaleza, madre mía. Aquí puedo estar al fin a solas bajo tu custodia; ningún malicioso o traicionero hombre puede interponerse entre nosotros aquí'". Tanto en el agua como en tierra, sus ensoñaciones eran como éxtasis. La naturaleza, decía, era su tem-

plo: bajo la bóveda del cielo, rodeado por la muralla de bosques y la alfombra de los campos, Rousseau se sentía constantemente llevado a la oración. En los lejanos días de Les Charmettes, sus oraciones eran de hecho cascadas de alabanzas que dirigía emocionado a la naturaleza. En las *Confesiones* dijo que si bien entendía fácilmente la falta de fe de los habitantes de la ciudad, "que sólo ven paredes y calles y crímenes", simplemente no podía comprender que lo mismo valiera para las gentes del campo. "¿Cómo pueden sus almas no saltar extasiadas cien veces al día para alabar al autor de estas maravillas que en todas partes entran por los ojos?"[15]

Naturalmente, esa clase de éxtasis no le sobrevienen a uno cuando está arando campos o recogiendo uvas. Rousseau reconoce sin darse cuenta de ello el hecho de que el romanticismo es una actividad propia de ociosos cuando describe sus actividades en la isla: iba "a visitar a los campesinos y a ver sus cosechas, y a menudo me ponía a trabajar codo a codo con ellos... Aquel ejercicio matutino y el buen humor que es inseparable del mismo hacían que la pausa del almuerzo fuera un momento muy agradable. Pero cuando se hacía demasiado larga y el buen tiempo me llamaba, no podía esperar y, mientras los demás seguían en la mesa, yo me ausentaba discretamente".[16] En suma, las exclamaciones de Rousseau sobre la vida en el campo, aunque sinceras, eran también ingenuamente irónicas. Pese a sus esfuerzos, siguió siendo un campesino a tiempo parcial y un turista de la naturaleza, un urbanícola poco familiarizado con el trabajo embrutecedor, agotador e interminable de quienes no tienen más remedio que vivir de la tierra.

Esta disonancia experiencial resulta aún más evidente en la actitud de Rousseau respecto al lago de Bienne. Mientras que para los residentes locales era poco más que un recurso material, para Rousseau era una fuente existencial del yo. En las claras aguas del lago creía ver la transparencia del mundo de su infancia en Bosey, donde se había sentido uno con la naturaleza y consigo mismo, un mundo cristalino que trató de reconstruir por medio de su prosa. La adoración de la naturaleza, con la que Rousseau se sentía en relación inmediata y directa, era también la restitución de un acceso sin mediaciones al verdadero yo, a la auténtica esencia del yo, que Rousseau encontraba en la soledad.

Tumbado en el fondo de una barca y contemplando el cielo azul, todo el lodo y la suciedad, la hipocresía y las mentiras que la civilización había depositado en su alma, se disolvían lentamente, dejando solamente tras de

sí su más puro y profundo yo. El lento y constante balanceo de la barca, el runrún de las olas al chocar contra el casco llevaban a su pasajero a un estado en el que sus pensamientos y su conciencia, esas grandes barreras que se oponen a la pura transparencia, se evaporaban como la bruma matutina sobre el lago. "¿Qué es lo que experimentamos en esta situación? Nada externo a nosotros, nada excepto nosotros mismos y nuestra propia existencia. Mientras dura este estado, nos bastamos a nosotros mismos, como Dios. El sentimiento de la existencia, despojado de toda otra emoción, es en sí mismo un valioso sentimiento de satisfacción y de paz que por sí solo es suficiente para hacer de la existencia algo dulce y querido por cualquiera que sea capaz de rechazar todas las impresiones terrenas y sensuales que incesantemente nos distraen del mismo y que perturban esa dulzura aquí en la tierra".[17]

A la larga, las excursiones en barca por el lago de Bienne llevaron a Rousseau mucho más allá de las orillas ilustradas de la razón y la lógica. Pero no lo suficientemente lejos. Por mucho que se esforzase en olvidarse del mundo, el mundo no quería olvidarse de Rousseau. Las ensoñaciones son frágiles y efímeras. "El ardiente deseo de acabar mis días en la isla era inseparable del temor de verme obligado a abandonarla", observó Rousseau.[18] Temía tanto verse obligado a abandonar la isla que jugaba con la fantasía de una condena perpetua como prisionero en ella, un destino que, según afirmaba, hubiera acogido con mucho gusto.

Pronto llegaría, sin embargo, una condena diferente y mucho más predecible. El 16 de octubre, un mes después de su llegada, Rousseau recibió una carta del alguacil local: el gobierno de Berna le ordenaba desalojar la isla. Incluso el cordón sanitario del lago de Bienne no era suficiente, a los ojos de las autoridades, para mantener al mundo a salvo de Rousseau. Tras solicitar unas semanas para preparar su partida, de nuevo se vio obligado a considerar hacía dónde podría ahora arrastrar a su cansado cuerpo.

Mientras Rousseau contemplaba su incierto futuro, sus amigos empezaron a actuar. El famoso exiliado recibió ofertas de refugio de sus corresponsales, e incluso de extraños que habían tenido conocimiento de sus dificultades. Un amigo de los días que había pasado con "Maman" en Les Charmettes, François-Joseph de Conzié, que había sido uno de los más entusiastas y con menos talento de sus alumnos, invitó a su viejo profesor de música a instalarse en Arenthon, muy cerca del lugar donde había sido tan feliz. Había,

sin embargo, una condición en la que Conzié insistía. Estaría encantado de acogerle, explicaba, "con la condición de que dejéis de utilizar vuestro traje favorito, pues con él seríais inmediatamente reconocido... Podéis venir en cuanto queráis a Arenthon acompañado de vuestra gobernanta, pero con la precaución, repito, de que prescindáis de vuestro singular atuendo". Habiendo sido informado de la oferta de Conzié y de la condición que le imponía, el príncipe de Würtemberg escribió al filósofo con una inspirada sugerencia. Si Conzié "no quiere que seáis un armenio, me parece muy bien, porque sé de un traje que es aún más cómodo que el que utilizáis vos, y que abriga mucho más. Es la burka polaca".[19]

Mientras, Lord Keith, el primer hombre que había dado su aprobación a la excéntrica elección de vestimenta de Rousseau, registraba Venecia y Berlín, consideraba Córcega y escribía a los gobernantes de Saboya y Silesia en busca de asilo para "su" filósofo. Rousseau le había contado a Keith, incluso antes del apedreamiento, en enero de 1765, en medio del tumulto provocado por las *Cartas escritas desde la montaña*, que estaba considerando otros refugios: "Veo solamente dos países entre los que elegir, Inglaterra o Italia".[20] Rousseau estaba más familiarizado con Italia, pero Inglaterra tenía un cierto encanto para el autor de *La nueva Eloísa*: en la novela Rousseau hace que el amigo inglés de los amantes separados, Lord Bomstom, les ofrezca su casa en el Ducado de York y parte de su fortuna, una oferta que Julie rechaza por devoción filial.[21] Las preocupaciones de Rousseau al considerar las ofertas reales de refugio, sin embargo, eran más mundanas. "Inglaterra me gustaría mucho más", le dijo a Keith, "pero es menos apropiada para mi salud, y no conozco el idioma: un grave inconveniente si debo trasladarme allí yo solo".[22] A la marquesa de Verdelin le inquietaba también que el aislamiento lingüístico de Rousseau hiciera de Inglaterra un refugio poco afortunado. Localizó una casa cerca de una propiedad de Horace Walpole, que Boufflers había visitado durante su visita a Inglaterra unos años antes. La marquesa le aseguró a Rousseau que Walpole hablaba muy bien el francés y que era "uno de los hombres más virtuosos de su nación". La marquesa tenía razón al menos en una cosa: el francés de Walpole era excelente.[23]

Mientras Keith consideraba las opciones que tenía Rousseau, le vino a la cabeza un viejo amigo: David Hume. No era la primera vez que los amigos de Rousseau habían buscado la ayuda de Hume o que habían mencionado su nombre al filósofo fugitivo. Pocos días después de la llegada de Rousseau a Môtiers, Keith ya le había mencionado a Hume el tema de la perse-

cución a que se veía sometido el filósofo. Con gran presciencia, el viejo escocés escribió a su compatriota que el Jura "no era un lugar apropiado para Jean-Jacques". Luego le dijo a Hume que "la libertad de Inglaterra y el carácter de mi buen amigo D. Hume" eran dos razones irresistibles; si finalmente Rousseau se instalaba en la Gran Bretaña, "será una suerte para vos y para él, y tal vez también para mí".[24] También la condesa de Boufflers había solicitado la ayuda de Hume en aquella primera crisis. Pocos días después de que Rousseau abandonara apresuradamente París en 1762, Boufflers, que acababa de iniciar su correspondencia con Hume, le envió a su "ser celestial" una larga carta en la que describía las tribulaciones y el carácter del ginebrino. Su terror a depender de los demás, le decía, "puede parecer excesivo, pero no es en absoluto malintencionado; en realidad, pone de manifiesto sus nobles sentimientos. Huye del mundo y ama la soledad... Su deseo de aislamiento le ha ganado muchos enemigos... Y sin embargo, pese a su aparente misantropía, no creo que exista hombre más afectuoso, más humanitario, más solidario con el dolor de los demás y más paciente con el propio". A continuación informaba al indudablemente desconcertado escocés que le había implorado a Rousseau que buscase asilo en Inglaterra, prometiendo pedirle ayuda ni más ni menos que a David Hume: "Cumplo de este modo mi promesa con la confianza de que no podía haber elegido en toda Europa a un hombre más respetado por su ilustrada opinión ni más renombrado por su humanidad".[25]

La brillante táctica de Boufflers surtió efecto. Hume se puso inmediatamente en marcha. "Os aseguro, señora, que no hay hombre en Europa de quien yo tenga una idea más elevada y a quien estaría más orgulloso de servir", anunciaba: "Admiro y respeto su grandeza de espíritu, que le hace huir de las obligaciones y de la dependencia, y tengo la vanidad de pensar que a lo largo de mi vida me he esforzado en parecerme a él en estas máximas".[26] Inmediatamente después de sellar la carta a Boufflers, el eufórico escocés envió otra al propio Rousseau. Con una exaltación poco habitual en él, Hume le decía a Rousseau: "De todos los hombres de letras de Europa... vos sois la persona a la que más admiro y respeto, tanto por la fuerza de vuestro genio como por la grandeza de vuestro espíritu". Extendiéndose en los paralelismos personales que ya había mencionado a Boufflers, le aseguraba a Rousseau que "mi conducta y mi carácter me autorizan a simpatizar con los vuestros; por lo menos, en mi amor por el retiro filosófico, en mi desprecio por los prejuicios vulgares y en mi desdén por toda dependencia".

Tras invitar a Rousseau a establecerse en Gran Bretaña, que le profesaría una calurosa bienvenida pese a sus "inconvenientes climáticos", Hume terminaba pidiendo disculpas por haberle escrito en inglés: "Es el único idioma en el que puedo expresarme con un mínimo de corrección, aunque no estoy seguro de si podréis entender mi carta sin la ayuda de un intérprete".[27]

La entrega de la carta de Hume se retrasó debido a los caprichos de los movimientos de Rousseau y a la lentitud del servicio de correos continental. Pasaron más de siete meses antes de que la oferta de Hume llegase finalmente a su destinatario, que por entonces estaba trenzando cintas en Môtiers bajo la benévola mirada de Lord Keith. En su respuesta del 19 de febrero de 1763, Rousseau le agradecía a Hume su ofrecimiento, pero declinaba la invitación de reunirse con él en Escocia. Un viaje como ese sería redundante, argumentaba Rousseau, por cuanto la presencia de Lord Keith en la cercana Neuchâtel le permitía "estar como en Escocia sin salir de Suiza".[28] La respuesta de Rousseau –que en general se limita a unas cuantas efusiones generales, casi tópicas, acerca del genio del escocés– hace pensar que no estaba familiarizado con los escritos de su potencial salvador. De hecho, la única obra de Hume que parecía haber leído era la traducción que había hecho Prévost de la *Historia de los Estuardo*, el primer volumen publicado de la *Historia de Inglaterra.*

Igualmente curiosa es la actitud de Hume respecto a Rousseau. Pese a sus protestas de respeto y admiración por Rousseau, Hume no se extiende demasiado discutiendo las obras de este. Solamente cuando Boufflers le pide su opinión sobre el *Emilio*, la obra que tantos problemas le había causado a su autor, ofrece Hume una crítica. Con tacto diplomático reconoce que "todos los escritos de este autor me parecen admirables, particularmente por lo que respecta a la elocuencia". Sin embargo, para Hume, esta cualidad es tan problemática como encomiable. Reconoce el poder innegable de la prosa de Rousseau: el pensador exiliado le ha dado a la lengua francesa "una energía que esta no parece haber encontrado en otras manos". Pero eso mismo es lo que parece preocuparle. En la prosa de Rousseau "se entremezcla siempre un cierto grado de extravagancia", una especie de número de equilibrismo retórico. De hecho, Hume se refiere a los escritos de Rousseau como *performances* (representaciones o actuaciones). El autor del *Emilio*, afirma Hume, "elige sus temas menos por persuasión que por el placer de mostrar su inventiva y sorprender al lector con sus paradojas".[29] Del mismo modo que Rousseau creía conocer bien al escocés, pues, también este

creía que le había tomado la medida al ginebrino. Y lo mismo que Rousseau, Hume erraba el tiro. En Rousseau, el uso de las paradojas no era una mera extravagancia; era un aspecto esencial de su empresa filosófica.

Dos años y medio después de estos intercambios iniciales de buena voluntad, cuando, después del apedreamiento de su casa, Rousseau se dio cuenta de que Suiza no era Escocia, se mostró más dispuesto a hacer caso a sus amigos. Solamente Gran Bretaña y Hume podían garantizar el bienestar de Rousseau, le decía Keith a Hume en una carta fechada en marzo de 1765.[30] Momentáneamente convencido por el coro cada vez más numeroso de las alabanzas dirigidas a Hume, Rousseau tomó una decisión. "He decidido ir a Inglaterra, el único país en el que los hombres disfrutan todavía de cierta libertad", escribió a Verdelin a mediados de octubre desde su isla, pidiéndole que le consiguiera un pasaporte que le permitiera atravesar Francia, donde todavía estaba en vigor una orden de detención contra él.[31]

Pero 'libertad' era solamente otra forma de decir 'evasiva' para el inquieto y achacoso filósofo. Rousseau dio rápidamente marcha atrás y un par de días más tarde le dijo a un amigo: "He consultado a mi situación, a mi edad, a mi estado de ánimo y a mis poderes: y ninguna de estas cosas me aconseja emprender en este momento y sin preparación un largo y difícil viaje, deambular por esas frías tierras y quedar rendido buscando refugio en lugares lejanos en una época del año durante la cual mis achaques no me permiten siquiera abandonar mi habitación".[32] También tenía dudas de carácter religioso. Todavía disgustado por la hostilidad de las autoridades protestantes de Ginebra, Rousseau declaró de forma un tanto melodramática: "Prefiero morir en un país católico que en un país protestante; el clero católico predica la intolerancia, pero los protestantes la practican".[33] Luego, variando levemente su sueño de convertirse en un preso en St. Pierre, anunció que pensaba pedirle a Federico que le encerrase como preso en un castillo, donde renunciaría a escribir a cambio de la libertad de leer unos cuantos libros y de pasear por los jardines.[34]

Tras dos semanas de hacer y deshacer planes, cada uno de ellos más fantástico que el anterior, finalmente decidió no tomar ninguna decisión de momento y se fue a Estrasburgo a meditar sobre su situación. Igual que había hecho anteriormente al marchar de París y de Môtiers, Rousseau dejó atrás a Thérèse con el encargo de empaquetar sus pertenencias. "Me he llevado conmigo a Sultán, que ahora está durmiendo sobre mi abrigo debajo de la mesa en la que estoy escribiendo", le decía a Thérèse en una carta que

le escribió de camino hacia Estrasburgo. "Corría delante del carruaje como un perro de caza, uno de esos perros capaces de correr diez leguas al galope. Es un perro excepcional, aunque no me deja que le abrace muy a menudo".[35]

La posición de Estrasburgo a orillas del Rin y en un cruce de diversas rutas comerciales la convertía en una buena estación de paso para un exiliado indeciso. Inicialmente, al llegar allí el 4 de noviembre, Rousseau tenía la intención de descansar más o menos una semana antes de seguir camino a Berlín para reunirse con Keith, retirado entonces en su nuevo palacio, construido por un agradecido Federico en los terrenos colindantes con su palacio, mucho más grande, de Sans Souci. Con Sultán como única compañía, alquiló una habitación en una posada sin comunicar su llegada a nadie. "Como solo en mi habitación con el fiel Sultán, que me hace compañía, sobre todo en la mesa, comiendo de la misma forma que corre; esto es todo, no tengo nada más que contar".[36]

Probablemente demasiado distraído por la ansiedad y el dolor como para darse cuenta de que su atuendo armenio no le ayudaba precisamente a permanecer de incógnito, Rousseau fue pronto descubierto. Ante su puerta empezó a formarse el habitual desfile de personas dispuestas a presentarle sus respetos y de cazafamosos, y el filósofo retomó su costumbre de devolver las cartas que recibía y de rechazar las invitaciones. Sin embargo, la calurosa simpatía que le prodigaban los vecinos del lugar parecía sincera, y la compañía de ópera local preparó apresuradamente *Le Devin du village* para interpretarla en presencia del compositor. El 8 de noviembre Rousseau asistió al ensayo de su ópera y le dijo al director lo complacido que estaba con aquella iniciativa y le hizo un par de sugerencias. Lo que le dijo, en cambio, a un amigo en una carta no era tan halagüeño: "Esta tarde he asistido al primer ensayo y todo ha sido tan detestable como me esperaba... ¡Mírame! He pasado de las manos de los teólogos a las de los actores; no hay mucha diferencia, salvo que estos últimos, por malos que sean, hacen su papel igual que los primeros pero no masacran a la gente".[37] Lo que hacían era masacrar el silencio, un destino evidentemente menos oneroso que el que le esperaba a Rousseau en otras partes.

Mientras disfrutaba de la hospitalidad de Estrasburgo, Rousseau sabía que no podía quedarse mucho tiempo allí. Con la llegada del invierno tenía al menos que elegir un refugio hasta el final de la primavera, cuando ya podría viajar, pero permanecer en territorio francés resultaba peligroso. Todavía indeciso entre el Berlín de Federico y la Inglaterra de Hume, Rousseau

temía que su mala salud le hiciera imposible llegar a cualquiera de aquellos dos destinos. La condesa de Boufflers le recomendó Inglaterra. Y lo mismo hizo Lord Keith, pese a su propia esperanza de que el filósofo compartiese su retiro. "Vos no huís de los hombres, huís de los salvajes, y con razón", le escribió Keith tranquilizándole respecto a Hume: "David no es un salvaje, es un hombre. Cuando encontréis a un hombre, tenéis que admitirlo y distinguirlo de los salvajes, tratándole bien... Es un ministro público; estaréis a salvo con él, será quién os salvará de los salvajes".[38] La marquesa de Verderin, que había ido a visitar a Rousseau en la época del apedreamiento y que había tenido ocasión de comprobar de primera mano la hostilidad de los vecinos de Rousseau, añadió su formidable voz al cada vez más poderoso coro: *le bon David vous attend*, "el buen David os espera", escribió.

A instancias de la marquesa, el 22 de octubre Hume renovó la oferta que había hecho por primera vez tres años antes. Escribiendo esta vez en francés, y no en inglés, Hume le reiteró a Rousseau su simpatía: "Vuestros constantes y singulares infortunios, independientes de vuestro genio y de vuestras virtudes, despiertan el interés de cualquiera que esté consagrado a la causa de la humanidad". Su actual infortunio, sin embargo, podía resolverse aceptando la invitación de Hume de ir a Inglaterra: "Puedo aseguraros que en Inglaterra estaréis a salvo de toda persecución, gracias al espíritu de tolerancia que informa nuestras leyes y al respeto que todo el mundo siente por vuestro carácter". Tras referirse brevemente al favorable trato que recibiría Rousseau de los libreros ingleses –como autor que era él mismo, Hume era agudamente consciente de la dependencia que tenía Rousseau de la venta de libros para subsistir–, el escocés concluía la carta con una conmovedora declaración: "El pequeño papel que me permitiríais jugar [si os trasladaseis a Inglaterra] me haría sumamente feliz, y consideraría este hecho como uno de los más afortunados de mi vida".[39]

Tras leer la carta de Hume, Rousseau se decidió finalmente por Inglaterra. Probablemente lo hizo más atraído por la reputación del país a favor de la libertad que repelido por el recuerdo del virtual encarcelamiento de Voltaire en Prusia. Aparentemente, la fortuna también jugó un papel: mientras repasaba los libros, papeles y otros objetos personales que Rousseau había dejado a su cargo, Du Peyrou encontró un retrato de Hume enterrado entre un montón de grabados y se lo mandó a Rousseau a finales de noviembre.[40]

"He recibido la carta de Mr. Hume y no puedo expresaros lo mucho que

me ha conmovido y consolado ver a este hombre tan ilustre mostrando su interés por mi suerte", escribió Rousseau evidentemente aliviado a la marquesa de Verderin el 14 de noviembre. "Nada puede incrementar más mi deseo de ir a Inglaterra que el honor de hacerlo bajo sus auspicios".[41] Luego, escribiendo a su benefactor, le comunicaba su aceptación:

> Vuestros bondadosos actos, Monsieur, me llegan al corazón tanto como me honran. La mejor respuesta que puedo dar a vuestra oferta es aceptarla, y la acepto. Saldré dentro de cinco o seis días para arrojarme en vuestros brazos. Este es el consejo que me da milord el Mariscal, mi protector, mi amigo, mi padre; es también el de Madame Verderin, cuya ilustrada beneficencia me guía y me consuela; finalmente, me atrevo a decir, es también el de mi propio corazón, que se complace en deberle tanto al más ilustre de mis contemporáneos, cuya bondad supera incluso a su gloria.[42]

La mañana del 9 de diciembre de 1765, acompañado de Sultán, Rousseau subió a un coche de caballos en Estrasburgo y se dirigió a París para encontrarse con Hume.

Capítulo 7

Primeras impresiones

Creo que Rousseau se parece a Sócrates en muchas cosas... Ambos eran de temperamento apasionado, pero una comparación en este sentido arroja una ventaja considerable a favor de mi amigo.

HUME a HUGH BLAIR

No creo que él haya amado la verdad más que yo... pero a veces yo pongo pasión en mis investigaciones y él sólo ha puesto su genio y su sabiduría en las suyas.

ROUSSEAU a BOUFFLERS

Rousseau se fue de Estrasburgo tal como había llegado: siendo una celebridad a su pesar. Siempre celoso de su independencia, rechazó varios ofrecimientos de carruajes privados pese a estar preocupado por las consecuencias que un largo viaje podía tener sobre su frágil salud. En vez de ello, y en compañía de varios viajeros que contemplaban boquiabiertos su extraño atuendo, el filósofo fugitivo se dirigió a la capital en diligencia. La tarde del domingo 16 de diciembre de 1765, una semana después de haber salido de Estrasburgo y un año después de que Boswell llamase por primera vez a su puerta, Rousseau llegaba a París. Pero para entonces ya había corrido la voz de que el filósofo regresaba a la ciudad de la que había huido casi cuatro años antes: su ostensible deseo de entrar furtivamente en París se convirtió, pues, en un espectáculo improvisado.

Rousseau se dirigió inmediatamente a casa de Madame Duchesne, la viuda del editor de *Julie* y del *Emilio*, Nicolas-Bonaventure Duchesne, que había fallecido a comienzos de aquel mismo año. Había quedado con ella que se instalaría en su casa, que era también el local de la editorial, de la rue St. Jacques, la antigua y esclerótica arteria que cortaba París en dos mitades, la

oriental y la occidental. Antes de salir de Estrasburgo había escrito a Pierre Guy, el socio de su editor (y nuevo esposo de la viuda), pidiéndole que no informase a nadie de su paradero.[1]

El plan de Rousseau era recuperarse de su viaje, así como trabajar en las galeradas de su *Diccionario de la música*, que llevaba varios años revisando. Primer léxico musical exhaustivo que se publicaría en cualquier lengua, el *Diccionario* había tenido su génesis en los artículos sobre música que Rousseau había escrito una década y media antes para la *Encyclopédie*, el último volumen de texto de la cual un exhausto Diderot había llevado a la imprenta unos meses antes. Dados los gastos propios de una vida en la que no hacía más que abandonar una casa para inmediatamente tener que hacer reformas en la siguiente, Rousseau le confesó a uno de sus corresponsales, Alexis-Claude Clairaut, la principal razón que tenía para escribir el libro: "poder comprar pan".[2] Clairaut se tomó la libertad de mostrarle la carta a Hume. El escocés se quedó muy preocupado por la noticia, en parte, indudablemente, porque cada vez se iba identificando más con los apuros de Rousseau. Vuestro relato, le escribió a Clairaut, "ha suscitado en mi corazón un movimiento de compasión mezclada con indignación al pensar que un hombre de letras tan eminente pudiera verse reducido, pese a la sencillez de su forma de vivir, a una situación de pobreza extrema, situación agravada, además, por la enfermedad, la cercanía de la vejez y la implacable furia de sus devotos perseguidores".[3]

A la letanía de los males que aquejaban a Rousseau, Hume podía haber añadido uno que él mismo se infligía: la tozudez. Al llegar a la capital, el ginebrino había jurado que haría todos los esfuerzos posibles para preservar su anonimato: no estaba dispuesto a "exhibirse por las calles de París".[4] Aquel mismo día escribió a Verdelin insistiendo en que la única persona que podía tentarle a salir de su reclusión era la propia marquesa.[5] A su peculiar modo, Rousseau mantuvo su palabra: al día siguiente, evitó efectivamente "exhibirse por las calles de París", pero lo hizo en cambio por los jardines de Luxemburgo. Y no lo hizo por una persona sino por un perro. Al fin y al cabo, había que sacar a pasear a Sultán. Advirtiendo de este modo su presencia, Rousseau hizo rápidamente añicos sus planes de una estancia de incógnito en París. "J.-J. Rousseau hizo su entrada en París el 17 de diciembre", anunciaba Grimm en la *Correspondance littéraire*: "Por la mañana, se paseó por los jardines de Luxemburgo con su vestido armenio... Esta afectación de exhibirse en público sin ninguna necesidad de hacerlo, a

pesar de la orden de arresto que pesa sobre él, ha sorprendido al gobierno, que ha cedido a las peticiones de sus protectores permitiéndole viajar por el reino en su camino hacia Inglaterra".[6]

El tranquilo interludio en casa de la viuda Duchesne terminó rápidamente: ahora era la anfitriona del recluso más famoso de Europa. Varios amigos escribieron dolidos a Rousseau para quejarse de que no les hubiese confiado el secreto de su llegada, y él replicó a estas quejas con las suyas propias. "¡Siempre andáis con reproches, madame!", le escribió a Marianne de la Tour, una inoportuna corresponsal que protestaba de la imperdonable injusticia que representaba el hecho de que Rousseau no hubiese ido inmediatamente a su casa: "No he ido a veros porque no tengo previsto ir a ver a nadie y porque no me sería posible aunque gozara de una mejor salud y dispusiera de más tiempo libre".[7] También Diderot se sintió decepcionado, pero con más razón. En una carta a Sophie Volland del 20 de diciembre, se refería nostálgicamente a la llegada de Rousseau: "No espero que me visite, pero no voy a negaros que me produciría una gran satisfacción que lo hiciera, y que me haría feliz ver cómo justifica su conducta respecto a mí. Hago bien en no facilitar el acceso a mi corazón, ya que cuando alguien ha entrado en él no puede salir sin desgarrármelo y dejando una herida que ya nunca cicatriza".[8] Aunque las diferencias filosóficas y temperamentales entre Diderot y Rousseau se habían vuelto demasiado grandes para que fuera posible tender puentes entre ellas, la generosidad de Diderot hacia su antiguo amigo no se había desvanecido: Rousseau, concluyó, tenía que ser compadecido, no perseguido.

No obstante, Rousseau recibió pronto una invitación que no podía declinar. A instancias de la condesa de Boufflers, el príncipe de Conti le hizo saber a la viuda Duchesne que estaría encantado de que su huésped se instalase en su casa durante el resto de su estancia en París.

Rousseau había conocido al príncipe en 1760, cuando estaba como invitado en casa del duque de Luxemburgo en Montmorency. Paradójicamente, y tal vez debido a que no tenía por encima suyo más que al propio soberano, Conti tenía un carácter igualitario; como decía uno de sus conocidos, "no hacía distinciones de rango en su trato social".[9] Impresionado por el filósofo, el príncipe tomó la insólita iniciativa de visitarle un par de veces en su refugio. Durante la segunda visita, los dos hombres se sentaron ante un tablero de ajedrez. Sin hacer caso a los miembros de la comitiva del prínci-

pe, que, mediante gestos y ademanes frenéticos, trataban de advertir a Rousseau para que no humillase a su oponente, el filósofo derrotó por dos veces de forma aplastante a uno de los hombres más poderosos de Francia. "Milord", le dijo Rousseau, "tengo en demasiada estima a vuestra serenísima majestad para no derrotarla siempre que pueda jugando al ajedrez". Rousseau estuvo a punto de meter otra vez la pata de un modo más serio durante aquellas visitas: desconociendo que la condesa de Boufflers era la amante del príncipe, el filósofo estuvo flirteando con ella hasta que alguien le llevó aparte para informarle de su relación con Conti.[10] Consciente de la precaria situación financiera del filósofo, el príncipe le encargó una copia de la partitura de su ópera *Les Muses galantes* y de otras composiciones. Cuando Rousseau le entregó la factura a Conti por la modesta suma de 196 libras y 44 soles, Conti le pagó escrupulosamente la cantidad exacta que constaba en ella, evitando de este modo que le pasara lo mismo que al duque de Richelieu, cuya caritativa intención de pagarle a un Rousseau que estaba casi en la pobreza 2.400 libras (un poco más de lo acordado) por unos cuadernos de música, topó con el carácter de Rousseau, que le devolvió exactamente 99 libras, junto con una acerba nota pidiéndole a Richelieu que procurase no cometer esa clase de errores en el futuro.[11]

Pese a su deseo de que le dejaran vivir en paz, Rousseau era amargamente consciente de que no podía llevar a cabo su propósito sin la ayuda de sus poderosos amigos. Desde su regreso a Francia, el autor del *Emilio* y del *Contrato social* seguía siendo un fugitivo ante la ley, y aunque unas cautelosas autoridades estaban haciendo de momento la vista gorda ante su presencia, su actitud podía cambiar en cualquier momento. ¿Podía permitirse Rousseau rechazar el ofrecimiento de Conti? La respuesta a esta pregunta la dio el 20 de diciembre cuando cruzó el Sena, abandonando los modestos aposentos en casa de Mme Duchesne por la opulencia del Temple.

El Temple era la imponente fortaleza de los Caballeros de Malta, situada en el borde oriental del Marais, justo al norte de la Place des Vosges. Junto a la hermosa torre almenada de la fortaleza se encontraba el elegante Hôtel St. Simon, que el príncipe de Conti ocupaba en calidad de Gran Prior de los Templarios. Tras ser derrotados los Caballeros del Temple por Felipe IV a principios del siglo XIV, el Temple se convirtió en el hogar de los hijos ilegítimos de los reyes y otros que gozaban simultáneamente del privilegio de su cuna y sufrían las consecuencias de la desaprobación de los sobera-

nos.* El príncipe de Conti prosiguió esta tradición cuando perdió el favor de Luis XV, que se refería desdeñosamente a su rebelde pariente como "mi primo, el abogado".[12] Los lunes, él y la condesa ofrecían una cena a unos cien comensales, mientras que los viernes estaban reservados para el salón de la condesa.[13] Otros días la pareja ofrecía recitales de poesía y representaciones musicales en la mansión del príncipe, la deslumbrante Sala de los Cuatro Espejos. Una de estas representaciones tuvo lugar un par de semanas después de la partida de Rousseau del Temple en dirección a Inglaterra, cuando un jovencísimo Mozart, en su segunda visita a París, con tan sólo diez años, dejó boquiabiertos a los presentes con su virtuosismo con el clavicémbalo, en una escena inmortalizada en un famoso cuadro pintado por Ollivier. (Esta fue la segunda vez que Rousseau perdió la oportunidad de escuchar al niño prodigio, que iba camino de París el mismo día de 1763 que el filósofo salía de la ciudad cuando se emitió una orden de arresto contra él).[14]

Inevitablemente, Rousseau se vio arrastrado por el torbellino de actividades sociales del Temple, incluida una representación de *Les Muses galantes* del filósofo, la ópera que había tenido un estreno desastroso treinta y tres años antes. Ansiosos por exhibir a su filósofo, el príncipe y su anfitriona organizaron un interminable desfile de visitantes al palacio. Durante seis horas al día –tres por la mañana y tres por la tarde– Rousseau se sentaba como si fuera el potentado de un país lejano e iba recibiendo a un visitante tras otro. "Estoy aquí en el Hôtel St. Simon como Sancho en su ínsula Barataria, recibiendo peticiones todo el día", le escribió a Du Peyrou. "Tengo al mundo entero a mi alrededor desde el momento en que me levanto hasta que me voy a la cama, y me veo obligado a vestirme en público. Nunca he sufrido tanto".[15] Un signo de los tiempos: Rousseau se había apropiado de la *levée royale*, la recepción en la que los invitados eran recibidos en el mismo momento en que los monarcas borbones se levantaban de la cama.

* Los papeles se invirtieron, sin embargo, la tarde del 13 de agosto de 1792, cuando los revolucionarios invitaron a Luis XVI y a su familia a cenar en el Hôtel St. Simon. Animados por el vino y por la retórica del *Contrato social*, se dirigieron al monarca llamándole "Monsieur" con una cortesía burlona, y luego, tras retirar los platos de la mesa, arrestaron al rey y condujeron a sus hijos y a su hermana a la Torre del Temple. La Torre se convirtió en un santuario para los monárquicos y fue derribada por Napoleón, respetando solamente el palacio, al que la Princesa Real regresó después de la Restauración para llorar, rezar y plantar un sauce llorón. En un último e infortunado intento de acabar con la Revolución, en 1853, a su vez, Napoleón III hizo echar abajo el Hôtel St. Simon.

El 20 de diciembre, el mismo día de su llegada al Temple, Rousseau y Hume fueron finalmente presentados. Como era viernes, la condesa escoltó a los dos filósofos a su salón semanal, y los sentó a la mesa, espléndidamente puesta, uno al lado del otro. Ni siquiera las antiguas paredes del Temple habían presenciado a menudo un espectáculo como aquel: el escocés eclipsando por su corpulencia al menudo ginebrino, y los dos hombres intercambiando cumplidos mientras el resto de los presentes susurraban excitados.

Pese a tener una cierta experiencia con la fama, Hume se quedó maravillado de la fascinación pública que suscitaba Rousseau. "Es imposible expresar o imaginar el entusiasmo que despierta en esta nación", declaró Hume en una entusiástica carta a Blair. "Incluso su doncella, La Vasseur [*sic*], que es muy hogareña y poco elegante, es objeto de muchos comentarios, más que la princesa de Mónaco o que la condesa de Egmont, por la fidelidad y apego que le tiene. Hasta su perro, un simple coly [collie], es muy famoso". El habitualmente modesto Hume no pudo dejar de jactarse ante sus amigos de que pronto iba a dirigirse a París para "recoger al famoso Rousseau, que ha rechazado invitaciones de la mitad de reyes y príncipes de Europa, y ponerlo bajo mi protección".[16]

Hume también descubrió, según le dijo a Blair, que la fama de su nuevo amigo era contagiosa: "Como se supone que voy a tenerle bajo mi custodia, todo el mundo, especialmente las grandes damas tratan de provocarme para que se lo presente; me han puesto *rouleaus* en la mano, con solicitudes en serio para que trate de convencerle de aceptarlos". Si hubiese hecho públicos los paseos diarios de Rousseau por los jardines de Luxemburgo, decía Hume medio en broma, habría atraído a miles de curiosos, que se habrían congregado allí sólo para echarle un vistazo al filósofo. "Estoy convencido de que si abriese una suscripción con su consentimiento, me embolsaría 50.000 libras en dos semanas". Efectivamente, en una nación que admira el genio más que la antigua Grecia, exclamaba el escocés, "nadie ha llamado nunca tanto su atención como Rousseau. Eclipsa casi totalmente a Voltaire y a todos los demás".[17]

Rousseau no deja ningún registro detallado de su reacción ante Hume, y en cambio Hume parece impaciente por compartir sus primeras impresiones de Rousseau. En una larga carta a Hugh Blair, escrita una semana después de aquella en la que se maravillaba de la contagiosa fama de Rousseau, Hume hace una descripción entusiasta del filósofo, cuyo carácter de boquiabierta admiración no tiene precedentes en el escéptico escocés: "En

cuanto al trato con él", empieza diciendo, "lo encontré afable, discreto, modesto y jovial; y su conducta era más la de un hombre de mundo que la de ninguno de los eruditos de aquí". Y pasando al tema del insólito atuendo de Rousseau, declara que no es una forma de afectación, explicando que "padece una indisposición desde su infancia que hace que el uso de una prenda como el pantalón le cause molestias". Y pese a la desdeñosa incredulidad de sus enemigos, que afirmaban que "su deseo de soledad es pura afectación, y lo que en realidad busca es que le hagan caso", Hume le asegura a Blair que el deseo de soledad de Rousseau es totalmente sincero: "su talante solitario es natural e insuperable". Como prueba de su conclusión, Hume relata la sorpresa de Rousseau ante "dos damas muy agradables" cuya presencia le puso tan nervioso "que ya no fue capaz de seguir comiendo". También comenta que en otras ocasiones, en medio de una animada conversación con el asustadizo filósofo, la súbita apertura de una puerta le provocaba un breve ataque de ansiedad "que no le abandonaba hasta que comprobaba que la persona que entraba era un amigo".[18]

Al igual que a otros muchos observadores, sin embargo, el aspecto de Rousseau que más llama la atención de Hume es lo que describe como "la expresividad de su semblante". Su observación le lleva a establecer una comparación muy reveladora entre su huésped y el filósofo más célebre de la historia: Sócrates.

La comparación entre Rousseau y Sócrates no era nada nueva; la persecución del ginebrino en manos de sus conciudadanos recordó a muchos el juicio de Sócrates en Atenas dos mil años antes. En fecha tan temprana como en 1762 d'Alembert lamentaba el destino supuestamente socrático de Rousseau, mientras que el abate Morellet lo saludó a su regreso a París como un "Sócrates perseguido".[19] De manera nada sorprendente, entre aquellos a quienes les parecía atractiva esta comparación estaba el pobre Rousseau. En un texto póstumo titulado "El fragmento alegórico" (Le Morceau allégorique), Rousseau presenta a un filósofo que se queda dormido y sueña con una ciudad cuyos habitantes adoran a una estatua oculta detrás de un velo. Volviendo al tema de la transparencia y la oscuridad, la alegoría de Rousseau revela la realidad oculta detrás del sudario: el rostro de la estatua está surcado de rayas de violentos colores y con los pies aplasta a sus adoradores. En el sueño aparecen luego tres libertadores que sacrifican sus vidas para liberar a sus congéneres de ese ídolo del fanatismo: Sócrates, Cristo y un hombre "vestido exactamente como el filósofo que está soñando",

lo que nos lleva, con un muy leve esfuerzo de la imaginación, al propio Rousseau.[20]

Si bien a Hume le hubiera parecido extravagante esta alegoría, sus propias experiencias y su simpatía por un compañero de sufrimientos en manos de los dogmáticos y de los fanáticos le llevaron a descubrir importantes similaridades entre Sócrates y Rousseau. A semejanza de Sócrates, le explica Hume a Blair, Rousseau era "bajo de estatura" y "sería más bien feo si no tuviese una fisonomía de lo más agradable". Hume vislumbra destellos de brillantez en un hombre por otra parte poco llamativo. "Su modestia no parece ser una muestra de cortesía o buenos modales, sino ignorancia de su propia excelencia. Como escribe y habla y actúa desde el impulso del genio más que mediante el uso de sus facultades ordinarias, es muy probable que olvide su fuerza cada vez que este impulso se apaga". De nuevo a semejanza de Sócrates, que afirmaba hablar por boca de su *daimonion*, una especie de voz divina, las acciones de Rousseau parecen fruto de la inspiración. "Estoy convencido de que en ocasiones cree tener inspiraciones procedentes de una comunicación inmediata con la divinidad", explica Hume, que curiosamente no añade en este caso ninguna nota relativa a su escepticismo, como en él era habitual.[21]

Creyendo haber encontrado la solución del enigma de Rousseau, Hume la utiliza para abordar el enigma del propio Sócrates. Continuando su descripción del filósofo inspirado por la divinidad, Hume le dice a Blair: "A veces entra en unos trances que le hacen permanecer en la misma postura durante horas". Hume se refiere aquí explícitamente a los relatos sobre los trances meditativos de Sócrates, esos momentos en los que su ensimismamiento parecía más raro que singular, y especialmente a la famosa descripción de Sócrates que aparece en el *Symposium* de Platón, donde el filósofo se pierde la primera parte del banquete al que ha sido invitado porque se queda absorto en sus pensamientos a la entrada de la casa donde se celebra. "¿Acaso no resuelve este ejemplo el problema del genio y de los éxtasis de Sócrates?" Tanto si Hume consigue explicar a Sócrates a través de Rousseau o viceversa como si no, el vínculo que establece entre ellos pone de relieve una característica que comparten estos dos pensadores: su intenso retraimiento meditativo. De este modo, Hume hace explícita la comparación que, de un modo no del todo consciente, ha ido construyendo. "Creo que Rousseau se parece a Sócrates en muchas cosas", declara, e incluso decanta el mérito de la comparación en la persona de Rousseau: "El filósofo de Gine-

bra parece incluso ser más genial que el de Atenas, que nunca escribió nada, y sólo algo menos sociable y temperamental. Ambos eran de temperamento apasionado, pero una comparación en este sentido arroja una ventaja considerable a favor de mi amigo".[22]*

Amigo. Es la primera vez que Hume se atreve a utilizar esta palabra: "Le llamo amigo porque en todas partes oigo decir que su opinión y sus sentimientos para conmigo están tan predispuestos en mi favor como los míos en el suyo".[23] Del mismo modo que el chaparro y achacoso cuerpo de Sócrates albergaba un alma capaz de seducir a jóvenes como Alcibíades, también el "temperamento apasionado" de Rousseau había empezado a seducir al escocés.

La rápida vinculación afectiva que Hume estableció con Rousseau pudo haber sorprendido a sus contemporáneos. Aún más sorprendente era que Hume simpatizara con alguien tan diferente a él tanto filosófica como temperamentalmente. El propio escocés reconocía el aparente misterio en una carta que escribió a Blair apenas un mes después de su primer encuentro con Rousseau. "Los filósofos de París me advertían que no podría llevarlo conmigo a Calais sin que nos peleáramos, pero yo creo que podría vivir con él toda mi vida con una amistad y estima mutuas". La razón de aquel pesimista pronóstico, creía Hume, era la religión de Rousseau: los *philosophes* están disgustados con Rousseau "porque piensan que se extralimita en su religiosidad: y de hecho es muy sorprendente que el filósofo más perseguido de su época sea también de lejos el más devoto".[24] La experiencia común de la persecución influyó ciertamente en los sentimientos de Hume. Tuvo más de una ocasión para reflexionar en el compasivo recibimiento que Dido da a los náufragos de Eneas en una de sus obras más queridas, la *Eneida* de Virgilio. "Yo también he tenido ocasión de saber lo que es el sufrimiento". Sin embargo, esto, por sí solo, no podía explicar la predilección de Hume.

* En su ensayo "El escéptico", Hume concluye sus observaciones sobre los atractivos de la virtud y el vicio comentando un aspecto de las personas de "temperamento apasionado" que hubiera hecho bien en recordar: "Añadiré una observación en este sentido: cuando un hombre tiene un vicio o una imperfección, a menudo sucede que otra cualidad positiva que también posee le hace sentir más desgraciado que si fuera completamente vicioso... Un temperamento apasionado, con un corazón incapaz de amistad, es más feliz que el mismo exceso de pasión, con una generosidad de temperamento, que lleve a un hombre fuera de sí y le convierta en un esclavo total del objeto de su pasión".

Durante su vida había salido muchas veces en defensa de amigos asediados por extremistas políticos y religiosos, pero lo había hecho sin el mismo compromiso emocional –sin la euforia, en realidad– que manifestaba ahora por Rousseau. Y si bien la fe religiosa no era normalmente un obstáculo para que Hume ofreciese su amistad a alguien, tampoco era ciertamente un estímulo. Hume apreciaba mucho a Blair, Robertson y Home pese a su fe y no a causa de ella.

Pero tal vez había una causa más profunda. Hume lo da a entender en su carta a Blair, cuando alude al personaje de Sócrates en el *Symposium*. En el diálogo platónico, Sócrates es un hombre totalmente, incluso ridículamente, diferente de los demás, entregado a la búsqueda de la verdad sin importarle el precio. Entre las consecuencias de la *philosophia* de Sócrates, su amor a la sabiduría, estaba la indiferencia fundamental que sentía por el mundo y por los hombres y mujeres que lo habitaban. Sin embargo, muchos de estos mismos hombres, y especialmente Alcibíades, amaban a Sócrates –un amor, irónicamente, acicateado por el carácter y las preocupaciones místicas del anciano filósofo. La trágica implicación del *Symposium*, encarnada por un Alcibíades desesperadamente borracho, es que este particular amor por Sócrates no puede, por su misma naturaleza, ser correspondido. Hume no se parece en nada al joven y hermoso ateniense, pero como le dice a Boufflers: "Le quiero mucho, y espero ocupar también un lugar en sus afectos".[25] Como Alcibíades, Hume iba a descubrir que su amor no podía ser correspondido.

Durante sus últimas semanas de invierno en París, Hume estuvo no sólo ocupado completando sus propios deberes oficiales como *chargé d'affaires* en previsión de la llegada del nuevo embajador, sino también haciendo de intermediario entre Rousseau y el mundo. Como observó Morellet durante su visita al Temple, Hume colmó "al afligido filósofo con constantes muestras de interés y amabilidad".[26]

De un modo casi repentino y sin apenas deliberación, Hume se había convertido no sólo en el secretario de Rousseau, sino también en una especie de agente encargado de los preparativos del continuo espectáculo público que era el ginebrino. El relato del joven viajero escocés y futuro diplomático Robert Liston es instructivo. Habiendo proclamado que "nadie tiene una curiosidad tan irresistible como yo de ver a los grandes personajes" (según parece no conocía a James Boswell), Liston se apostó frente al Tem-

ple "para ver [a Rousseau] cuando él y David entren en su carruaje". Al ver a Hume a punto de entrar en el carruaje, Liston creyó llegada su oportunidad. "Ahora es el momento, pensé. Salí corriendo y me acerqué tanto como pude, pero fue inútil: Rousseau no apareció". Impertérrito, agarró a Hume, a quien conocía bien y le dijo: "Sólo quiero echarle un vistazo a Jean-Jacques; os prometo que ni se dará cuenta, pero dejadme mirar sin impedimentos". Aunque estaba cansado de aquel tipo de peticiones, Hume invitó al joven a encontrarse con el objeto de su adulación. Hizo entrar a Liston en el Temple y lo presentó a la condesa de Boufflers, que a su vez lo llevó a conocer al filósofo. Liston pasó una hora en compañía de Rousseau, viéndole cenar y luego acompañándole hasta su carruaje. "Es una persona muy delgada y de aspecto delicado", explicó más tarde; "su cara, y especialmente sus penetrantes ojos negros, prometían todo lo que ha demostrado poseer".[27]

A comienzos de enero, aquellos ojos estaban empezando a ponerse vidriosos bajo aquel exceso de atenciones. Hume le confió a Blair que Rousseau se estaba poniendo cada vez más nervioso por culpa del constante tráfico humano que había en el Temple, hasta el punto de que Rousseau y Hume reconsideraron su intención original de quedarse en París hasta la segunda semana de enero: "La presencia de tanta gente a su alrededor le produce tanta desazón que no para de expresar su impaciencia y su deseo de marcharse".[28] Rousseau instó a Hume a acelerar su partida diciéndole que "no podía soportar por más tiempo tanto teatro".[29] Aunque él no estaba tan ansioso por abandonar la ciudad en la que había sido tratado con tanto afecto y respeto, Hume reconoció la necesidad de adelantar la fecha de partida. Además, y debido a la agitación que había provocado la estancia del exiliado en París, creyó que lo mejor era que abandonasen la ciudad tan discretamente como fuera posible. En una carta a Du Peyrou, Rousseau le dijo que, aunque había corrido la noticia de que él y Hume saldrían de París el día de Año Nuevo, en realidad iban a partir el 4 de enero".[30]

Una vez iniciada esa táctica de diversión, Hume se reunió discretamente con Rousseau en el Temple el día antes de su partida y estuvieron dos horas haciendo planes para el viaje. Después, Hume visitó a varios amigos para despedirse. En cuanto *le bon David* se hubo ido, la marquesa de Verdelin escribió a Rousseau para despedirse también de él: "Acabo de ver a Mr. Hume. Le he encomendado que cuide de vuestro bienestar. Merece toda mi confianza; cuanto más le conozco, más admiro su candor. Su alma está hecha para la vuestra".[31] Pero otro de los amigos de Hume, el barón de Hol-

bach, le transmitió un mensaje muy diferente. Lleno de entusiasmo por su amistad en ciernes con su "pupilo", como había empezado a llamar a Rousseau, Hume había ido a ver al patrono de la "sinagoga" de la que Hume había sido un habitual. Holbach le advirtió: "Me sabe mal disipar vuestras agradables esperanzas e ilusiones, pero no pasará mucho tiempo antes de que os deis cuenta de que os estáis engañando." Y haciendo un ademán dramático le dijo a Hume: "No conocéis a vuestro hombre. Debo deciros sin rodeos que estáis dando cobijo a una víbora".

Confiado en que conocía bien a su hombre, Hume se mostró inmune a tales advertencias y siguió con sus planes de escoltarle a Gran Bretaña. La mañana del 4 de enero los dos filósofos salieron del Temple sin ser vistos. Con ellos iba el amigo de Rousseau Jean-Jacques de Luze, un pariente de "Papá" Roguin que se había convertido en parte del círculo protector que rodeaba a Rousseau durante su exilio en el Jura suizo. De Luze tenía intereses en Inglaterra y había acordado acompañar a Rousseau a Londres en su cómodo carruaje antes de que Hume se uniese al grupo. Los tres hombres y Sultán viajaron en dos diligencias y fueron cambiando de lugar para variar de compañía en su camino hacia el Canal.

De camino hacia la costa pasaron por varias ciudades, y la primera noche se detuvieron en Senlis, donde compartieron habitación en una abarrotada posada –una noche aparentemente sin incidentes pero que sería decisiva en el desenlace de su amistad. Al reanudar su viaje pasaron por Roye, Arras y St. Omer, y llegaron a Calais el 8 de enero. Bloqueados por un temporal en las aguas del Canal, los viajeros se vieron obligados a esperar dos días antes de que un paquebote pudiera finalmente zarpar.

Aparte de sus paseos en barca por el lago de Bienne, Rousseau había pasado pocas horas en el agua; en realidad, nunca había estado en el océano. Sin embargo se pasó las más de doce horas de travesía, casi el triple de un viaje normal, en la fría y bamboleante cubierta del barco, con Sultán a su lado y los ojos clavados en los acantilados de Dover, cubiertos por un espeso sudario de lluvia. Hume se quedó atónito ante la insospechada resistencia de Rousseau, y le dijo a Boufflers que su mutuo amigo "se había pasado diez horas en cubierta, en una noche de tormenta y sin inmutarse, cuando todos los marineros de la tripulación estaban medio muertos de frío".[33] Hume, en cambio, se pasó todo el viaje en su camarote, con las tripas revueltas y conteniendo las arcadas.

Como todas las ciudades portuarias, Dover había visto muchos viajeros

estrafalarios. Pero el barco procedente de Calais que atracó en el puerto aquella gris y lluviosa mañana del 11 de enero de 1766 ofreció un curioso espectáculo. Poco después de poner los pies en el resbaladizo muelle, un hombre bajito envuelto en un caftán empapado por el agua de la lluvia, pálido y pusilánime, se abalanzó sobre un enorme escocés, abrazándole y cubriéndole la cara de besos. Tanto para Hume como para Rousseau, Dover parecía ser la promesa de que su frenética y agotadora experiencia en París había llegado a su final y que una vida nueva y más feliz estaba a punto de dar comienzo en Inglaterra.

Capítulo 8

Un espectáculo público

He sido un aventurero por todo el mundo, y ahora estoy en Inglaterra, donde me honran y me tratan mejor que en mi propio país, y en realidad, mejor que en ninguna otra parte.
Un barbero francés en el *Leteo* de GARRICK

La gente siguió con avidez las etapas del viaje de Rousseau hasta Londres. El 10 de enero de 1766, William Rouet, un profesor escocés de lenguas orientales ya jubilado y que vivía en el mismo edificio que Hume en Lisle Street, por ejemplo, informaba con impaciencia a su primo de que el filósofo ginebrino estaba a punto de llegar.[1] Varios periódicos londinenses informaron de su llegada el día 13 y una crónica de la misma publicada en el *Public Advertiser* decía jactanciosamente: "Comprobamos complacidos que ha elegido un asilo entre gente que sabe cómo respetar a alguien que posee tan distinguidos talentos".[2] Las noticias de sus movimientos llegaron hasta lugares tan remotos como Holanda, donde la *Gaceta de Utrecht* anunció: "Sus enemigos le critican especialmente por la extravagancia de su atuendo armenio, y Rousseau se justifica diciendo que empezó a usarlo para esconderse y que luego ha seguido usándolo porque le resulta muy cómodo".[3] Desde Ferney, Voltaire estaba histérico por culpa de "ese monstruo cargado de vanidad y de contradicciones, de orgullo y de vileza". Agudizada su ira indudablemente por el hecho de que su amada Inglaterra hubiese acogido a Rousseau, declaró: "No sé si ha sido expulsado de París, como dicen por aquí los rumores, o si se marchó de allí a cuatro patas y con su traje armenio".[4]

Una vez más Hume se quedó maravillado de la conmoción causada por su nuevo amigo y "del gran interés de la gente por M. Rousseau; y aunque

ahora nos encontramos en el momento más reñido de la lucha entre facciones, a él no le olvidan".[5] Las actividades de Rousseau empezaron pronto a rivalizar con el espectáculo diario de la política parlamentaria. Aquel invierno, los políticos no paraban de pelearse ruidosamente unos con otros haciendo y deshaciendo alianzas. El gobierno del primer ministro Rockingham, a los seis meses de iniciar el mandato, se estaba desmoronando, en parte debido a los problemas que tenía en América, donde los colonos estaban provocando disturbios para protestar contra la Ley del Timbre, aprobada el verano anterior para ayudar a pagar los costes de la ya concluida Guerra de los Siete Años.[6] En su calidad de *chargé d'affaires* en la corte francesa, Hume fue a informar de su llegada al nuevo secretario de Estado, el general Henry Seymour Conway, hermano de Lord Hertford. Fue a Conway a quien Rousseau solicitó una pensión real para Rousseau, un tema que el escocés había planteado por vez primera mientras él y Rousseau esperaban en Calais.

Hume instaló a Rousseau en una habitación de alquiler en Buckingham Street, cerca de Charing Cross. Inquieto por el clima de agitación que había en Londres, decidió quedarse con Rousseau en vez de volver a sus habitaciones en casa de Miss Elliot en Lisle Street. Había tomado una sabia decisión, porque los admiradores de Rousseau irrumpieron enseguida en Buckingham Street. El príncipe heredero, el duque de Brunswick, fue a visitarle de incógnito, mientras que Conway y su esposa visitaron a Rousseau a instancias de Hume. Una legión de nobles, miembros del Parlamento y otros individuos con título o sin él se presentaron allí anunciándose previamente o sin hacerlo. Rousseau dio particularmente la bienvenida al director de la sala de lectura del British Museum, Richard Penneck, a quien Lord Keith había recomendado en los términos más encomiásticos, y también vio a su primo Jean Rousseau, uno de los muchos ginebrinos atraídos por la vitalidad comercial de Londres.[7] Otros escribieron para decir que no podían presentarle sus respetos en persona. Entre ellos se encontraba uno de los más singulares admiradores de Rousseau, el Chevalier d'Eon, un antiguo soldado, espía y representante de la corte francesa en Inglaterra que se había peleado con sus superiores del otro lado del Canal y que ahora vivía exiliado en Londres. Como refugiado y renegado, d'Eon creía que él y Rousseau tenían mucho en común, y consideraba al filósofo como su "colega en política, su maestro en literatura y su compañero en sufrimientos".[8] Y según parece, también fueron de algún modo almas gemelas por sus extravagan-

cias vestimentarias: mientras vivía en Inglaterra, d'Eon inició lo que se convertiría en un hábito de toda la vida, el de vestir con ropas de mujer en público, lo que suscitó muchas especulaciones acerca de su identidad sexual que solamente se resolvieron con su autopsia.[9]

Rousseau estaba no menos decidido a seguir con su singular forma de vestir. Como le había dicho con toda tranquilidad a uno de sus corresponsales parisinos: "He pensado como un hombre y he escrito como un hombre, y me han tildado de malvado. Pues bien, que me tilden ahora de mujer, si quieren".[10] En Londres como en otras partes, su atuendo atraía a multitud de curiosos que le seguían en sus diarios paseos con Sultán por las espaciosas y bien adoquinadas avenidas de la capital que tanto llegaría a admirar. Pero Rousseau prefería admirar la ciudad desde cierta distancia.

Cuando llevaba escasamente una semana en Londres, Rousseau ya anhelaba poder irse al campo. Pero no podía trasladarse sin la ayuda de Hume, cuya actitud para con Rousseau calificaba este, con algo de alarma, de "llena de celo".[11] Hume también se daba cuenta del deseo que tenía Rousseau de soledad. Unas semanas después de su llegada a Londres, Hume había comentado que si bien pocos hombres parecían "mejor calculados para la buena compañía" que Rousseau, este estaba, sin embargo, "absolutamente decidido a retirarse [...] a las montañas de Gales en busca de soledad".[12] Al parecer, alguien le había hablado a Rousseau de "un acaudalado granjero que vive en una casa aislada, entre bosques y riachuelos, rocas y montañas", le dijo Hume a la marquesa de Barbentane, añadiendo "me he esforzado en colocar cientos de obstáculos en su camino, pero ninguno parece haber dado resultado".[13]*

Pero las montañas de Gales, o cualquier otro refugio rural, tendrían que esperar. Dadas las peculiares necesidades de su cliente y su "variable y ca-

* La actitud de Hume respecto al deseo de aislamiento de Rousseau refleja de manera inquietante la relación, más de 150 años más tarde, entre otro filósofo británico, Bertrand Russell, y su protegido del continente, Ludwig Wittgenstein. El joven y excéntrico filósofo austríaco insistía en dejar su Gran Bretaña de adopción para retirarse a una aldea aislada de Noruega, pese a la batería de argumentos en contra que esgrimía Russell: "Yo le decía que tendría pocas horas de luz y él me contestaba que odiaba la luz solar. Le decía que se sentiría solo y él me contestaba que conversando con personas inteligentes prostituía su mente. Le decía que estaba loco y él contestaba 'Dios me libre de la cordura' (cosa que Dios efectivamente hizo)". Véase Ray Monk, *Ludwig Wittgenstein: The Duty of Genius* (New York; Penguin, 1990), 91.

prichoso" temperamento, los esfuerzos de Hume por encontrarle alojamiento eran hercúleos. Entre los amigos a los que apeló en su esfuerzo por encontrar un lugar apropiado para Rousseau estaba John Stewart, un comerciante en vinos. Tras recorrer la campiña inglesa buscando algo, Stewart le comunicó que algunos granjeros no tenían sitio; que otros lo tenían pero no para extraños; y que otros sí tenían sitio para extraños pero no tenían ni los medios ni los modales apropiados para un huésped tan poco habitual. Stewart había localizado a un granjero nacido en Francia y educado en Inglaterra, pero desgraciadamente "su casa está tan sucia como la de un francés en Francia".[14] Luego estaba la finca rural de Townsend, posibilidad que se quedó en nada cuando los propietarios supieron que Rousseau insistía en que su "criada" Thérèse se sentase con él en la misma mesa. Un exasperado Hume le confió a Boufflers que "esa mujer es el principal estorbo para encontrar un lugar para Rousseau". Le desconcertaba el ascendiente que ella tenía sobre Rousseau, especialmente por cuanto este mismo admitía, escribe Hume, que "es tan torpe que nunca sabe en qué año estamos... y nunca consigue aprender el diferente valor que tienen las monedas en otro país. Pero le gobierna de una manera tan absoluta como una niñera al niño que tiene a su cargo. En su ausencia, ha sido el perro el que ha adquirido este ascendiente. Su afecto por esa criatura resulta imposible de expresar o de entender".[15]

Parte del problema era el idioma: el anfitrión tenía que saber francés. Rousseau era consciente de la dificultad de aprender el inglés. "Para saber inglés hay que aprenderlo dos veces", explica en su *Ensayo sobre el origen de las lenguas*, que había redactado en su forma final unos años antes, "una para leerlo y otra para hablarlo. Si un inglés lee en voz alta y un extranjero mira el libro que está leyendo no percibe ninguna relación entre lo que ve y lo que oye".[16]

Pronto se hizo evidente que los esfuerzos que hacía Rousseau para aprender inglés eran tan inútiles como idiosincrásicos. Le había pedido a Hume que comprase dos traducciones inglesas del *Emilio*, lo cual, le explicó, "me ahorraría la contrariedad de tener que consultar mucho el diccionario, y así, a medida que fuera aprendiendo, podría divertirme comparando las traducciones y decidiendo cuál era la mejor". Pero tras unos cuantos días de trajinar los libros, los devolvió: simplemente, no soportaba leer su propia obra en otro idioma. "Mis escritos", le dijo a Hume, "no valen nada en realidad, y mis teorías están llenas de extravagancias".[17]

Entre las muchas personas que visitaban a un Rousseau cada vez más nervioso se encontraba David Garrick, el actor más famoso de la Inglaterra georgiana, director del Drury Lane Theatre y amigo de Hume. La llegada de Rousseau a Londres, de hecho, coincidió con el regreso de Garrick. El autocalificado heredero de Shakespeare se había tomado una excedencia después de veinte años seguidos de interpretar, dirigir y escribir, y había llevado a cabo una gira triunfal de dos años de duración por Europa. Cautivando a las audiencias con sus miméticos talentos, Garrick divulgó por todas partes la buena nueva de la tragedia y la comedia shakespeariana. Sin dejarse intimidar por la conocida ambivalencia de Rousseau respecto al teatro, Garrick hizo una visita a Buckingham Road para invitar a Hume y a su huésped a una interpretación de gala programada para el 23 de enero en el Drury Lane. Sus Majestades Reales el rey Jorge y la reina Carlota estarían presentes.

La inscripción que había encima del escenario del Drury Lane resumía la naturaleza del feudo de Garrick en el teatro más antiguo de Londres: *Totus mundus agit histrionem*, "Todo el mundo interpreta el papel del actor". La estridente e indisciplinada audiencia, un microcosmos de la sociedad inglesa, era parte del espectáculo. De hecho, hasta 1762 las mejores localidades estaban en el propio escenario, donde los espectadores privilegiados participaban en la obra, charlando de vez en cuando con los actores o caminando de un lado a otro y en general estorbando.[18] Y en cuanto a los espectadores más ricos de las galerías superiores, a menudo estaban más pendientes de las prostitutas que deambulaban por allí que de los actores declamando. La gran mayoría, sin embargo, se arremolinaba en las galerías inferiores, donde el precio de la entrada resultaba todavía más asequible cuando la tarifa normal, generalmente un chelín (una tercera parte del salario diario de un trabajador) se bajaba a la mitad en el intermedio. Los espectadores de las galerías comían, bebían y conversaban, mientras los actores, compitiendo por su atención, gesticulaban a la pálida luz de las lámparas cuyo humo iba llenando gradualmente la habitación durante la interpretación.

De manera nada sorprendente, los extranjeros que visitaban el Drury Lane, un poco como los visitantes persas del teatro parisino en las *Cartas persas* de Montesquieu, no estaban muy seguros de si eran los actores o los espectadores los que ofrecían el auténtico espectáculo: "El tumulto previo al comienzo de la obra es indescriptible", exclamaba un turista. "No sólo cáscaras de naranja, sino a veces vasos de agua o de otros líquidos se arrojan desde la galería a la platea y a los palcos, de modo que frecuentemente

los espectadores resultan heridos o su ropa manchada... En Drury Lane deseaba mirar a la galería para examinar su estructura, pero un montón de cáscaras de naranja, golpeándome fuertemente en la cara, acabaron con mi curiosidad. Lo mejor es mantener la cara vuelta hacia el escenario y aguantar pacientemente la lluvia de cáscaras de naranja en la espalda".[19]

La delgada línea que en el Drury Lane separaba el espectáculo programado del espontáneo se borró completamente la noche del 23 de enero de 1765, cuando el propio Rousseau se convirtió en el espectáculo. Sin duda con el consentimiento, si no con la complicidad activa de Garrick, la noticia de su invitación a Rousseau corrió rápidamente. Cuando las puertas del teatro se abrieron tres horas antes de que subiera el telón, una multitud de hombres y mujeres se apretujaba ya en el exterior. Con un clamor sordo de alivio, la bien vestida multitud entró en tropel en el teatro empujándose y dándose codazos para quedarse con las mejores localidades. Según un periódico, "la multitud que acudió el jueves al teatro era tan grande que muchos caballeros perdieron sus sombreros y pelucas, y las damas sus abrigos, bonetes, etc."[20]

A corta distancia de allí, en Buckingham Street, Hume y Rousseau ni se imaginaban la febril expectación que bullía en el teatro. Y esto no era nada, pues en aquel momento Hume tenía otro problema diferente entre manos. Cuando los dos hombres se estaban preparando para salir de sus aposentos y subir al coche de caballos que les esperaba en la calle, Rousseau anunció de repente que iba a quedarse. Cuando un asombrado Hume le preguntó por qué, Rousseau replicó: "¿Qué voy a hacer con Sultán?" Hume, que sabía el ascendiente emocional que el perro tenía sobre Rousseau, le dijo que el perro podía quedarse solo. Esto no convenció en absoluto a Rousseau, temeroso de que el perro saliera corriendo tras ellos y se perdiera en las oscuras calles de una ciudad que le era extraña. Era evidente que Rousseau no se había recuperado de un incidente anterior, contado en todos los periódicos, en el que Sultán se había escapado y había sido encontrado por Hume, que fue tratado como una especie de héroe por haber rescatado al perro. Ansioso por salir hacia el teatro y sin querer ni pensar en la posibilidad de tener que recorrer otra vez la ciudad en busca del perro, Hume trató de convencer a Rousseau diciéndole que podían cerrar al perro dentro de la casa y llevarse la llave. Aunque a regañadientes, Rousseau accedió. Pero en cuanto abandonaron la casa Sultán empezó a ulular y el fiel filósofo se dispuso a volver atrás. Aunque Hume le recordó que el rey, la reina y, de hecho, me-

dio país le estaban esperando en el Drury Lane, Rousseau se mantuvo firme. Hume tenía motivos para preocuparse: ¿acaso no era aquel el mismo hombre que ya había desdeñado una pensión de dos reyes? Cuando Rousseau se disponía a subir de nuevo a sus aposentos, Hume le cogió del brazo diciéndole que no podían defraudar a la Sra. Garrick y mucho menos a la pareja real "sin un motivo mejor que la impaciencia de Sultán". Guiando a Rousseau hacia el carruaje como si fuera un niño recalcitrante, Hume "en parte con razonamientos y en parte a la fuerza le obligó a subir".[21]

Aquella tarde, y según su costumbre, Sus Majestades el rey Jorge III y la reina Carlota habían llegado puntualmente, y se habían situado en el palco real, emplazado directamente enfrente del palco de los Garrick. Los monarcas frecuentaban bastante el Drury Lane, y sus gustos un tanto gazmoños coincidían con las insulsas comedias entonces populares que se representaban allí, muchas de las cuales, además, tenían la ventaja de ser lo suficientemente claras como para que la antigua princesa de Mecklenburg-Streitz pudiera seguir la acción si no los diálogos.[22]

Como de costumbre, había dos obras en cartel aquella tarde: una era la adaptación que había hecho Garrick de la popular tragedia *Zara*, y la otra era su propia farsa *Leteo*. Por motivos que tenían tanto que ver con la reciente victoria de Gran Bretaña sobre Francia en la Guerra de los Siete Años como con la presencia de Rousseau –que era, después de todo, una víctima de la injusticia francesa– la audiencia pedía a gritos el prólogo antifrancés que había introducido Garrick en la tragedia. Gesticulando dramáticamente, Garrick subió al escenario y dirigiéndose a sus altezas reales e invitados de honor, declamó:

> Los franceses, por muy mercuriales que parezcan,
> extinguen la mitad de su fuego con flema crítica.
> Los escritores ingleses reclaman la libertad de la Naturaleza
> y encienden sus escenas con una indómita llama.
> ¡No es pues extraño que la Naturaleza nunca inspire
> un juicio raciniano con una hoguera shakespeariana!

En cuanto Garrick empezó a hablar, sin embargo, de la audiencia brotó "una salva de aplausos y fuertes gritos de hurra". "Era tal el alboroto y tan abarrotada estaba la sala que muy pocos pudieron oír el prólogo". Incluso cuando Garrick hizo una reverencia y abandonó el escenario continuó el

Sir Joshua Reynolds (1723-1792), *David Garrick entre las musas de la tragedia y la comedia,* óleo sobre tela, 1760-61. Somerset Maugham Theatre Collection, London

alboroto. En la galería había un enorme tumulto y algunos gritaban '¡Guardias!', '¡Guardias!', de modo que no era posible continuar". James Lacy, el socio de Garrick, subió al escenario y lanzó una mirada desafiante a la galería hasta que amainó el alboroto. Luego se marchó sin haber pronunciado ni una sola palabra y se reanudó la representación.[24]

La decisión de Garrick de poner en escena la obra *Zara* no tenía nada de sorprendente; junto con *Hamlet*, era la obra más popular de las que se habían montado en el Drury Lane, y se había representado durante veintidós temporadas consecutivas. Pero la elección de la obra para aquella tarde en particular sí tenía algo de irónico: adaptada por Garrick a partir de una versión anterior escrita por Aaron Hill, *Zara* era una traducción libre de una de las grandes tragedias francesas del siglo XVIII: la *Zaira* de Voltaire. Perseguido al otro lado del Canal en parte por las maquinaciones de Voltaire, Rousseau era ahora el invitado de honor de una producción inglesa de la obra de su archienemigo.

Voltaire había presentado *Zaira* por vez primera en 1732. Cabalgaba en

la ola orientalista de la época –una fascinación asociada, por ejemplo, con las *Cartas persas* de Montesquieu– y la obra pronto se convirtió en la más aclamada y frecuentemente representada de sus dramas. Esta "tragedia cristiana" cuenta la historia de Zaira, capturada de joven por los turcos y educada como una musulmana en el harén del sultán Orosmán, que la convierte en su favorita. Un aristócrata francés, Lusignan, que había sido el monarca cristiano de Jerusalén antes de ser capturado y posteriormente liberado por Orosmán, descubre que Zaira es en realidad su hija. Para complicar aún más las cosas, resulta que su compañero de esclavitud Nerestán es en realidad su hermano. Lusignan convence a Zaira, que está sinceramente enamorada de Orosmán, para que regrese a la fe cristiana. Mientras, sin embargo, Orosmán, tan ignorante de su conversión como de los lazos familiares que unen a Zaira con Nerestán, sospecha que son amantes. Y en un ataque de celos, mata a Zaira. Cuando Nerestán le cuenta que Zaira era su hermana, el sultán se quita la vida.

La ironía de la elección de Zara por parte de Garrick era aún mayor de lo que parece. Casi una década antes, en su *Carta a d'Alembert*, Rousseau había citado la obra de Voltaire como la prueba más condenatoria del impacto pernicioso que tenía el teatro sobre la moral. Para Rousseau, el teatro, en vez de ser un modelo de virtud o una ocasión para la catarsis emocional, era un acicate para nuestros vicios y pasiones. "¿Queréis saber si es cierto que la tragedia, al mostrar las consecuencias fatales de las pasiones desmedidas, nos enseña a protegernos de ellas?" Rousseau pide a sus lectores que consulten a su propia experiencia y pone un ejemplo: "Estas fatales consecuencias se ven fuertemente representadas en *Zaira*... Me gustaría encontrar a alguien, hombre o mujer, que se atreva a afirmar que ha asistido a una interpretación de *Zaira* y que haya salido de la experiencia bien armado contra el amor". Efectivamente, "de todas las tragedias del teatro, ninguna muestra de un modo igual de atractivo el poder del amor y el imperio de la belleza".[25] Una sociedad verdaderamente moral nunca pondría tragedias en escena, concluye Rousseau –especialmente una tan brillante como *Zaira*.

Voltaire no se aplacó con aquel cumplido indirecto y calificó desdeñosamente la *Carta a d'Alembert* como "el último vómito del lunático".[26] Sin embargo, el apoplético dramaturgo no encara la afirmación central del "lunático": la representación teatral no sólo fomenta y justifica emociones malsanas sino que equivale a un secuestro de nuestras almas. En vez de cultivar el alma del espectador, el autor de tragedias proyecta sobre él y le impone sus

propias emociones. "Cuando no vivimos en nosotros mismos sino en otros, es su juicio el que lo guía todo".[27] El problema con el teatro, decía Rousseau, es que interfiere con la vida, se introduce entre el hombre y su mundo, entre el hombre y su propio yo. El teatro es, por tanto, algo así como la vida moderna en miniatura. En vez de fomentar las virtudes de la ciudadanía y la familia, los autores de tragedias *escenifican* estas virtudes, sustituyendo la realidad por la apariencia, y la experiencia vivida por la experiencia vicaria. Al final de una velada teatral, lo único que nos queda es una entrada rota y unas vidas atrofiadas.

Asombrosamente, la revisión de Garrick se hace eco de las preocupaciones de Rousseau. Buen conocedor de la lengua francesa, la gran preocupación del inglés era adaptar la traducción de Hill para hacer más natural la versión del propio Voltaire. Era como si el trabajo artístico de Voltaire fuese demasiado artero, y su representación de la tragedia demasiado deliberadamente trágica. Como para subrayar la idea, Garrick hace que Osmán, perdida la confianza en sí mismo, le diga a Zara:

> ¡Habla! – ¿Es un artificio?
> ¡Oh! Ahórrate los dolores innecesarios.
> El arte no está hecho para Zara.
> El arte, por inocente que sea, parece un engaño.
> Siempre lo he detestado.[28]

Rousseau no podía estar más de acuerdo –o lo habría estado si su conocimiento del inglés le hubiese permitido entender las palabras de Garrick. Mientras este y sus colegas gesticulaban vestidos con unas estrafalarias reproducciones de atuendos orientales y recitando unas líneas originalmente escritas en francés, Rousseau permanecía sentado en el palco de Garrick, vestido de un modo igual de estrafalario y contemplando una obra a la que había criticado cuando se representó en su lengua nativa y cuya versión en inglés era ahora totalmente incapaz de entender.

Aún más extraña fue la elección que hizo Garrick del divertimento cómico que completaba la función, *Leteo*.* El argumento de "Esopo en las som-

* El propio Rousseau escribió un poema acerca de *Leteo* al regresar a Chambéry tras pasar un año en Lyon como tutor malogrado, y lo dedicó "a Fanie" –el sobrenombre de "Maman", por su nombre de pila, Françoise. En el poema, Rousseau se imagina a

bras", como rezaba el subtítulo de la farsa, era la simplicidad misma: una serie de personajes son transportados por el río Estigia por el barquero Caronte. Una vez cruzado el río, cuentan sus historias a Esopo, que decide si les permitirá beber de las aguas del río Leteo y podrán así olvidar sus tribulaciones. Los personajes van desde Mrs. Riot [la Sra. Desmadre], una mujer que confunde las palabras, lo que tiene un gran efecto cómico, que se considera una gran dama y que acusa de mezquino a su marido, hasta Lord Chalkstone [el Sr. Tiza], un aristócrata gotoso que va al Hades no para beber del Leteo, sino para vigilar los Campos Elíseos como una especie de jardinero inglés, y que se queja ante Esopo diciéndole que son de muy mal gusto y que no se pueden ni comparar con las riberas del Fleet River.

Pero el personaje más curioso, por lo menos desde el punto de vista de la representación de aquella tarde era una especie de falso marqués francés que habla en una cómica mezcla de inglés y francés que permite hacer una serie de juegos de palabras y de maliciosos malentendidos.

> Francés: Monsieur, votre serviteur. Pourquoi ne repondez vous pas? Je dis que je suis votre serviteur.
> Esopo: I don't understand, Sir.
> Francés: Ah, le barbare! Il ne parle pas Français. Vat, Sir, you no speak da French tongue?

El falso aristócrata le confiesa a Esopo que en realidad es un peluquero de Provenza que planea hacerse rico timando a la crédula nobleza inglesa. "He sido un aventurero por todo el mundo, y ahora estoy en Inglaterra, donde me honran y me tratan mejor que en mi propio país, y en realidad, mejor que en ninguna otra parte", se jacta.[29] Igual que en el caso de *Zara*, el escenario y el palco se reflejan uno al otro estrafalariamente en *Leteo*, donde un falso aristócrata recién llegado de Francia pronuncia las pocas líneas de la obra que Rousseau, él mismo recién llegado de Francia envuelto en sus ropas armenias, podía entender, líneas que, además, habían sido escritas precisamente para ser mal entendidas.

Las complejas cuestiones de la autenticidad y la ilusión llegaron a un clí-

Caronte haciéndole beber agua del Estigia, pero protesta diciendo que nunca podrá olvidar a la "divina Fanie". Véase Leo Damrosch, *Jean-Jacques Rousseau: Restless Genius* (New York: Houghton Mifflin, 2005), 156.

max no en el escenario sino en el palco de Garrick. Durante la representación, Rousseau y no los actores, o el rey y la reina, fue el centro de la atención de la gente. Como más tarde escribió Hume a su hermano, "he observado que sus majestades miraban más a Rousseau que a los actores".[30] Si bien unas cortinas permitían a los ocupantes del palco cierto grado de privacidad, Rousseau las había corrido completamente y estaba inclinado hacia adelante, para ver mejor –o para ser mejor observado. Cuanto más se inclinaba Rousseau, más preocupada estaba la Sra. Garrick. Nunca había estado tan incómoda en una velada teatral, le dijo más tarde al amigo de su esposo, Joseph Cradock. Según Cradock, la Sra. Garrick pensó que "el filósofo ermitaño estaba tan ansioso por exhibirse y se inclinaba tanto sobre la parte frontal del palco que ella le tenía agarrado por el faldón de su vestido por temor a que se cayera a la platea".[31]

Una vez de regreso a la seguridad de la planta baja al final de la representación, Rousseau se fue en compañía de Hume para asistir a una fiesta organizada por Garrick en su casa en el Adelphi. Varios miembros del Club Literario al que pertenecía Garrick estaban presentes, incluido Oliver Goldsmith, cuya obra *El vicario de Wakefield* le haría famoso años más tarde. (El miembro más famoso del club, Samuel Johnson, ostentosamente, no hizo acto de presencia aquella noche). Al entrar en la casa, donde Garrick les recibió con una sonrisa radiante, Rousseau hizo gala no sólo de la calidez y la urbanidad que habían cautivado a Hume, sino también del espíritu de contradicción que tanto le incomodaba. Haciendo una reverencia Rousseau le dijo a Garrick: "Señor, vuestra tragedia me ha hecho verter lágrimas y vuestra comedia me ha hecho sonreír, pese a que apenas entiendo dos palabras de vuestra lengua".[32]

¿Cómo se explica el comportamiento de Rousseau en esa ocasión?

En su obra *La paradoja del comediante*, el distanciado amigo de Rousseau, Denis Diderot, distingue dos métodos de interpretación El primero método, el preferido por los actores franceses de la época, y el más parecido al moderno método Stanislavsky, consistía en meterse en el personaje tan completamente que el actor dejaba a un lado su propio yo. El método alternativo preferido por Diderot, en cambio, no consistía en volverse otro, sino en seguir siendo uno mismo al tiempo que se actuaba fingiendo ser otro. En pocas palabras, se suponía que los actores tenían que actuar. La paradoja del comediante, por tanto, es que un actor es tanto más eficaz cuanto más

se distancia del papel que interpreta y más deliberadamente imita las pasiones de su personaje.

El modelo de Diderot no era otro sino Garrick, cuyas demostraciones de su arte mientras se encontraba en París y, aún más importante, sus discusiones del método que él mismo había desarrollado, inspiraron parcialmente el ensayo del *philosophe*. Diderot expresaba su asombro ante el talento del actor: "Garrick asomaba la cabeza por el marco de una puerta y en cinco o seis segundos su expresión pasaba sucesivamente del deseo más ardiente al placer más comedido, de este a la calma, de la calma a la sorpresa, de la sorpresa a la estupefacción, de esta a la tristeza, de la tristeza a la expresión de alguien que está abrumado, luego atemorizado, horrorizado, desesperado y de vuelta al punto de partida". Inspirado por Garrick, Diderot sostenía que la mímesis o imitación era la realidad más convincente. Esta paradoja no era un mero concepto literario. Plenamente consciente de lo que hace, un actor puede ser un espectador de su propia interpretación, y tener libertad para modificarla para conseguir determinado efecto en los demás espectadores.[33] El arte reside sobre todo en la ilusión.

Sabiéndolo o no, aquella noche los espectadores del Drury Lane compartieron las cavilaciones de Diderot. Pero no fue la interpretación de Garrick, sino la de Rousseau, la que había suscitado el debate. ¿Estaba actuando aquel hombrecito vestido con un traje de alquimista y tocado con un gorro de piel? Si estaba actuando ¿qué método estaba empleando? Y si *no* estaba actuando, entonces, ¿qué diablos *estaba* haciendo?

La Sra. Garrick no tenía ninguna duda. Según dijo, Rousseau deseaba simplemente "exhibirse".[34] Otra espectadora había llegado a la misma conclusión. Se trataba de la Sra. Bunbury, de soltera Sarah Lennox, la hija del duque de Richmond, de cuya belleza se había encaprichado en su día el recién coronado Jorge III. "Su forma de vestir es especialmente ridícula y, según dicen los periódicos, le dijo a Garrick que le había hecho reír y llorar sin entender una palabra, lo que en mi humilde opinión también es algo ridículo".[35]

Con mucha mayor perspicacia, una de las antiguas patrocinadoras de Rousseau, la memorialista Stéphanie-Félicité de Genlis, nos ha dejado un relato asombrosamente similar de otra velada en el teatro. Varios años después de su estancia en Inglaterra, Rousseau les dijo un día en París a Monsieur y a Madame de Genlis que "nunca iba al teatro y que evitaba mostrarse en público". Sin embargo, aquella noche sus amigos le habían convencido

de que les acompañase a la Comédie Française con la promesa de que estarían en un palco con cortinas. Al entrar en el palco, Mme de Genlis alargó la mano para bajar la cortina, pero Rousseau la detuvo e insistió en que la dejara levantada para que *ella* pudiera ver mejor el espectáculo, afirmando que él se sentaría discretamente detrás de sus anfitriones. Extrañada por la intervención de Rousseau, Mme de Genlis trató de nuevo de bajar la cortina y de nuevo Rousseau le pidió que no lo hiciera. Mientras discutían sobre la posición de la cortina, Mme de Genlis se dio cuenta de que estaban llamando la misma atención que Rousseau decía querer a toda costa evitar. Así pues, cedió al deseo de Rousseau y se sentó junto a su esposo. Pero luego, su famoso invitado empezó a asomar la cara por encima de los hombros de la perpleja pareja. Advertido por Mme de Genlis que de aquel modo podían verle, Rousseau se echó para atrás, pero apenas un minuto después asomaba de nuevo la cabeza por encima del hombro de Mame de Genlis. De pronto, un murmullo empezó a recorrer la platea: "¡Es Rousseau! ¡Es Rousseau!" Pero como recalcaba satisfecha Mme de Genlis, las payasadas de Rousseau se vieron aquella noche eclipsadas por el *otro* espectáculo: "En cuanto empezaron a oírse las primeras notas de la orquesta, todas las miradas se volvieron hacia el escenario y los espectadores se olvidaron de Rousseau". Al final, Genlis opinaba lo mismo que la Sra. Garrick: "Rousseau quería hacerse ver".[36] De manera previsible, enemigos y críticos como Voltaire y Grimm, que ya se habían mofado antes de Rousseau por su ostentoso atuendo armenio, se hicieron eco de la convicción de la Sra. Garrick y de Mme de Genlis: el charlatán había cambiado de lugar, pero no de carácter. Comentando la descripción de Garrick de la velada, Holbach dijo mordazmente que Rousseau era "un charlatán filosófico lleno de afectación, de orgullo, de rarezas e incluso de vilezas".[37]

Hume, por su parte, nunca llegó a contestar la pregunta que planteaba el comportamiento de Rousseau aquella noche, al menos directamente. Sabía, naturalmente, que Rousseau apenas entendía una palabra de inglés. Como le dijo Rousseau a la marquesa de Ars el día antes de su visita al Drury Lane, "Me esfuerzo tanto como puedo en aprenderlo... pero ya no soy capaz de aprender nada".[38] Sin embargo, el extraño comportamiento de Rousseau en el teatro fue una de las muchas experiencias que hicieron a Hume cada vez más consciente de que la personalidad de Rousseau era más compleja de lo que en un primer momento había sospechado. Estaba de acuerdo en que su "pupilo" hacía gala en determinadas ocasiones de una afecta-

ción tan extravagante como su forma de hablar. Volviendo al asunto del atuendo armenio que tan confiadamente le había explicado a Blair menos de un mes antes, Hume le confió ahora a Boufflers, unos días antes de la representación, que el uso del caftán no lo dictaba la necesidad sino que era el producto de un "mero capricho".[39] Sin embargo, Hume no sacaba de ello la conclusión de que Rousseau fuera siempre y solamente una persona antojadiza, al contrario. Como decía en una carta a la marquesa de Barbentane, había "opiniones encontradas respecto al carácter personal de Monsieur Rousseau: sus enemigos os han hecho dudar a veces de su sinceridad, y vos habéis querido conocer mi opinión sobre este punto". Tras dos meses de observar a su huésped, Hume estaba bien situado para emitir un juicio: "Declaro que nunca he conocido a un hombre más amable y más virtuoso que él; es afable, discreto, modesto, afectuoso, desinteresado, y por encima de todo, está dotado de una gran sensibilidad y tiene un gran corazón".[40]

Para Hume, esta gran sensibilidad era la clave del comportamiento aparentemente contradictorio de Rousseau. Se extendió sobre este aspecto con más detalle unas semanas después en una carta a Blair. Rousseau, decía en ella, "ha reflexionado, hablando con propiedad, y estudiado muy poco; y no tiene en realidad grandes conocimientos. A lo largo de su vida solamente ha sentido, y a veces su sensibilidad llega a unos extremos de los que no conozco ningún ejemplo. Pero eso le produce más dolor que placer. Es como un hombre al que le hubieran despojado no solamente de sus vestidos sino también de su piel".[41] A los ojos de Hume, Rousseau era un hombre desollado en vida, arrojado a la turbulenta confusión y belleza de nuestro mundo, privado de las capas protectoras de la educación y la etiqueta, la objetividad y la distancia, con las que la sociedad nos ha envuelto a los demás.

Es casi seguro que Hume desconocía el *Ensayo sobre el origen de las lenguas* de Rousseau, que fue publicado póstumamente. Pero de todos modos el escocés se anticipó a lo que podría haber sido la respuesta del propio Rousseau a su comportamiento de aquella noche. En el *Ensayo*, Rousseau decía que la lengua más primitiva de los hombres era inseparable de la música: ambas eran una misma cosa cuando empezamos a caminar por el mundo. La melodía era el lenguaje primordial de nuestras pasiones, y transportaba "las quejas, los gritos de tristeza o de alegría, las amenazas y los gemidos. Todos los signos vocales de las pasiones caen dentro de su alcance. Imita los acentos de las lenguas y los giros más apropiados en cada idio-

ma a cada movimiento anímico; no sólo imita, también habla, y su lenguaje, inarticulado pero vivo, ardiente, apasionado, posee cien veces más energía que la propia habla".[42] Sólo cuando el hombre se convirtió en un ser social –en otros palabras, en un ser plenamente humano– necesitó un lenguaje más complejo, pues solamente de este modo podía convencer y manipular a los demás hombres. De hecho, a medida que evoluciona, cuando se convierte, irónicamente, en el vehículo por medio del cual Rousseau puede transmitir sus ideas, el lenguaje se distancia cada vez más de la música en cuya compañía entró en el mundo.

El *Ensayo* deplora, pues, lo que pierde el hombre al adquirir el lenguaje. En consecuencia, podríamos preguntarnos qué es lo que podría ganar el hombre *perdiendo* el lenguaje, una situación como aquella en la que se encontraba Rousseau en Inglaterra. ¿Reconquistamos de ese modo nuestro ser original? Cuando la Sra. Garrick tiró del caftán de Rousseau para evitar que este cayera en el foso de la orquesta, tal vez no estaba rescatando a un hombre "perdido en la traducción". Esta habría sido, en cambio, la suerte de Rousseau si hubiera sido capaz de seguir la trama de *Zara* en inglés. El propio Rousseau se *encontró* a sí mismo a través de la *falta* de traducción. Dicho de otro modo, consiguió una forma diferente de traducción, en el sentido arcaico de transporte o éxtasis, precisamente porque no entendía las palabras que se decían en el escenario.

Para Rousseau, el significado en su sentido más elemental y auténtico –la expresión de la emoción pura– solamente podía alcanzarse cuando el significado semántico dejaba paso al significado melódico. En el Drury Lane el obstáculo de las palabras se disolvió en la transparencia de la música y la melodía. La sonoridad de la voz de Garrick, la entonación que daba a sus palabras, la trágica cadencia de su forma de hablar, combinadas con sus amplios y poderosos gestos –para Rousseau la gesticulación es una forma de expresión tan antigua y natural como la música, pero también más fácil de entender y menos dependiente de las convenciones–, era el único significado que necesitaba aquella noche*. Apoyado en el antepecho del

* En su *Carta sobre los ciegos y sobre los sordomudos,* Diderot hace referencia a un experimento que él mismo llevó a cabo en el teatro y que es un eco de la situación de Rousseau: "Antes solía ir al teatro muy a menudo y me conocía de memoria la mayoría de nuestras mejores obras. Un día que me propuse estudiar los movimientos y los gestos, me situé en los palcos de tercera clase... En cuanto se levantó el telón... me tapé los oídos

palco, deliciosamente inconsciente del mundo que tenía arriba y debajo de él, el inocente lingüístico de Hume en el extranjero se emocionó hasta la risa y el llanto. La ironía de la ocurrencia de Rousseau de unos años antes, cuando renunció a su Ginebra natal y soñaba con establecerse en Escocia, resulta así mucho más deslumbrante. Allí, decía Rousseau, "tendré la felicidad de vivir entre unos hombres cuyo idioma no entenderé".[43]

con los dedos, no sin provocar cierto desconcierto entre la gente sentada a mi alrededor... y mantuve tenazmente tapados mis oídos mientras la acción y los actores me parecían estar en armonía con las líneas que tenía grabadas en mi memoria". Diderot recordaba divertido la sorpresa de la gente "cuando me veían llorar en las escenas más tristes pese a tener tapados los oídos". Véase Arthur M. Wilson, *Diderot* (New York: Oxford University Press, 1972), 31

Capítulo 9

Poses e imposturas

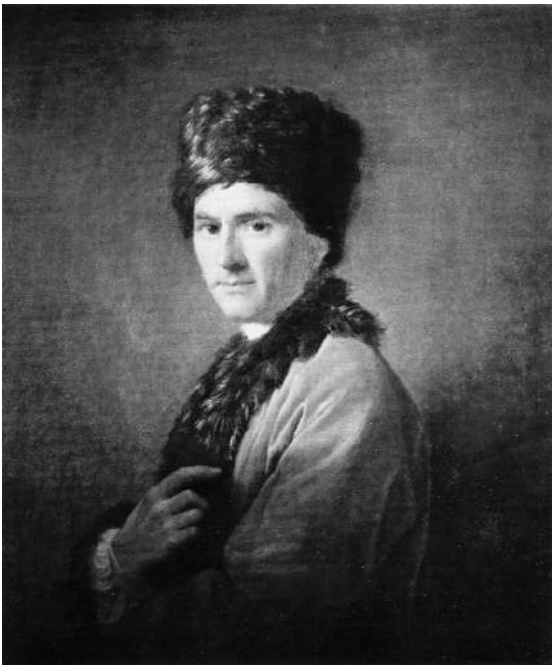
Este es el único retrato de un hombre pintado exactamente de acuerdo con la naturaleza y en toda su verdad que existe y que probablemente existirá jamás.
ROUSSEAU, Confesiones

Creo que pretende seriamente dibujar su propio retrato con los colores más verdaderos, pero también creo que no hay nadie que se conozca menos a sí mismo que él.
Carta de HUME a BOUFFLERS

Desde finales de febrero a comienzos de marzo de 1766, un coche de caballos avanzaba traqueteando hasta detenerse justo enfrente del número 10 de la plaza del Soho, en el moderno barrio de Westminster en Londres. Protegiéndose con su caftán y su gorro de piel de las frías ráfagas de viento invernal que habían congelado las aguas del Támesis, Rousseau salía del carruaje. El pintor de retratos Allan Ramsay le aguardaba a la entrada y los dos hombres entraban en la casa e iban charlando camino del estudio. Allí, entre docenas de retratos de Jorge III en diversas fases de composición, Rousseau se quitaba el caftán y lo sustituía por un vestido aún más oscuro. Colocándose en su lugar en una de las esquinas del estudio, apoyaba el brazo izquierdo en una pequeña mesa y volvía la cabeza hacia Ramsay, que se situaba detrás de un caballete. Con los labios cuidadosamente fruncidos para disimular "la dentadura más horrible que ha tenido jamás una criatura humana", Rousseau se agachaba sobre un taburete y fijaba la mirada en el artista.[1] Y se estaba agachado horas y horas –o eso recordaría al menos más tarde. Pero como explicaba Ramsay, todo eso era necesario para poder representar a Rousseau cómodamente sentado. Durante aquellas largas sesiones, Rousseau seguramente cavilaría acerca de esta paradoja y de la curiosa relación existente entre naturaleza y artificio.

El retrato había sido idea de Hume.[2] Entusiasmado por su amistad con Rousseau, propuso que ambos posaran para hacerse dos retratos paralelos que conmemorasen su relación. Poco después de su llegada a Londres, Hume encargó el trabajo a Ramsay, un viejo amigo suyo y miembro fundador de la Sociedad Selecta. Ramsay ya había pintado un retrato de su amigo escocés en 1754, poco después de publicar Hume su *Historia de Inglaterra*. Allí, un Hume más atildado y (relativamente) más delgado, medio de perfil, lleva una pretina blanca y una gorra de color rojo brillante: es claramente un hombre consciente de sus poderes intelectuales pero que quiere también parecer elegante.

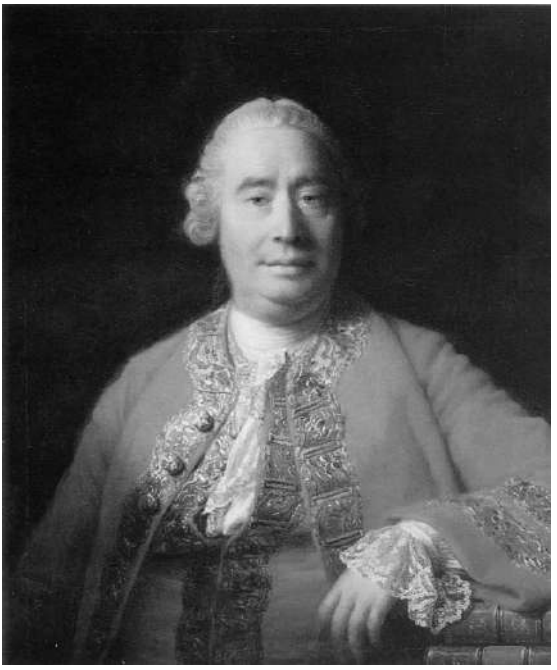
Aparte de la complicidad de la amistad –Ramsay recordaba orgulloso que había sido "a base de beber con David Hume y sus amigos que he aprendido lo que sé de historia"– Hume tenía otros motivos para decidirse por Ramsay.[3] En 1766 Ramsay era considerado como uno de los mejores retratistas de la época; la compra de su residencia en la plaza del Soho la había facilitado su nombramiento como Primer Pintor de Su Majestad, Jorge III. El poco interés de Ramsay por la pompa y la extravagancia encajaban con los gustos del rey. Y esto era aplicable también a la gastronomía: el rey Jorge a menudo comía su plato favorito –carnero hervido con nabos– mientras posaba ante el caballete de Ramsay, trasladado por esta razón al comedor real. Los dos hombres charlaban de política europea hasta que el rey, una vez que había despachado su comida, se levantaba de la mesa y decía: "Está bien, Ramsay, sentaos ahora en mi lugar y comed un poco".[4] "Ponerse en el lugar de otro", recrear la vida interior de su modelo sin apelar a temas heroicos, era la esencia del genio de Ramsay. Mientras que su rival Joshua Reynolds trataba de mejorar a la naturaleza elevando sus temas, el escocés trabajaba en cambio de acuerdo con ella, sometiendo sus pinceladas a las demandas más simples de esta. Para que un cuadro "tuviese sentimiento" tenía que ir más allá de las reglas de composición tradicionales.[5] Aunque este despertar de los sentimientos tenía que mantenerse dentro de los límites de la vida normal y corriente. Al igual que Hume, Ramsay propugnaba la simplicidad y la moderación en el arte como el camino más seguro para llegar a la naturaleza, y consideraba las poses metafísicas y las acrobacias estéticas tan absurdas como artificiales. Como demuestran los muchos retratos de Jorge III que pintó, el arte era un medio no para convertir a su modelo en un ser heroico, sino en un ser plenamente humano.



Allan Ramsay (1713-84), retrato de *Jean-Jacques Rousseau*, óleo sobre tela, 1766.
National Gallery of Scotland, Edinburgh

Hume, por tanto, sabía muy bien a quién le hacía el encargo. En el retrato que pintó Ramsay de Rousseau, el artista capturó la peculiar cualidad que había fascinado a tantos de sus contemporáneos: una fuerza interior tan grande que incluso estando quieto y sentado Rousseau parecía estar moviéndose. La luz ambarina que proyecta el sujeto, subrayada por el tono oscuro del vestido y del gorro no solamente disuelve las sombras circundantes, sino que casi amenaza con hacer lo mismo con los rasgos de Rousseau, que están ligeramente difuminados. Esa luz interior, ni metafórica ni mitológica, refleja en cambio el entusiasmo sin precedentes que habían suscitado sus escritos.[6] Es, en cierto sentido, el brillo de la fama. La mano derecha de Rousseau emerge del fondo en penumbras, donde reinan la confusión y el misterio, y apunta con el dedo a su corazón.

En el retrato de Hume, el escocés aparece con el traje de diplomático que utilizaba en París. El uniforme de color rojo y oro con encajes contrasta brillantemente con el hombre que lo lleva. El brazo izquierdo de Hume se



Allan Ramsay (1713-84), retrato de *David Hume*, óleo sobre tela, 1766.
Scottish National Portrait Gallery, Edinburgh

apoya sobre un montón de libros, uno de ellos aparentemente escrito por Tácito y el otro sin identificar, probablemente tratando de sugerir una comparación entre los dos historiadores.[7] Pero el ojo gravita luego hacia el rostro de Hume, una gran esfera de carne con una mitad iluminada y la otra mitad en penumbra. Mientras que la expresión de Rousseau brilla con una gran intensidad, la de Hume es sensual, pacífica, casi indolente, bordeando con aquella mirada ausente que tantos de sus amigos, por no mencionar a los que no le conocían, encontraban inquietante. Hume mira directamente al espectador sin que parezca estarlo viendo.

Aunque Rousseau al principio dijo que su retrato le gustaba, más tarde afirmó que la incómoda postura encorvada que Ramsay le había hecho adoptar parecía concebida para distorsionarle la cara y hacerle parecer un "cíclope", y el retrato se convertiría en un elemento más de sus quejas contra Hume cuando su amistad se rompió.[8] Hume, por su parte, consideraba que Ramsay "había hecho un trabajo admirable y había pintado un retrato

muy bueno". El parecido, le dijo a su hermano, reflejaba muy bien el carácter de su amigo: "Es seguramente un auténtico genio, y entre todos los escritores que hay o que ha habido en Europa, él es el que más admiradores entusiastas y apasionados ha tenido."[9] El principal de ellos él mismo: mientras Rousseau acabó odiando su propio retrato y se deshizo del grabado que se había hecho del retrato anterior del escocés, Hume colgó los dos retratos pintados por Ramsay en su casa de Edimburgo.

Rousseau iba todos los días al estudio de Ramsay desde Chiswick, una aldea situada unos diez kilómetros al oeste de Londres. Deprimido por el carácter gris y bullicioso de la ciudad, tras dos semanas de vivir en Buckingham Street se había retirado a una aldea suburbana. Hume había sido quien había encontrado la nueva vivienda para Rousseau, un apartamento encima de la tienda de comestibles del lugar. Una vez allí, Rousseau retomó su papel de mago rural, y sentado en la tienda de su casero recibía a las visitas vestido con su traje armenio.

Allí, Rousseau esperó con impaciencia la llegada de Thérèse. Había dejado a su gobernanta más de dos meses antes en la Île St. Pierre para recoger el resto de sus enseres domésticos. Una vez seguro en Gran Bretaña, le pidió a Du Peyrou, a quien le había confiado a Thérèse, que tomase las medidas necesarias para que esta se reuniese con él. Aliviado de poder librarse de la mujer y de sus constantes chismorreos, Du Peyrou se puso a ello con mucho gusto. Empaquetó a Thérèse y la mandó junto con unas cartas y documentos que Rousseau necesitaba para escribir sus *Confesiones*.[10] Transportada a su París nativo, sin embargo, Thérèse debió de sentirse bastante fuera de lugar viviendo en el imponente palacio de la duquesa de Luxemburgo, la única entre los amigos aristócratas de Rousseau que sentía cierto afecto por la antigua lavandera.

¿Cómo hacer llegar a Thérèse a Inglaterra, pues? La solución iba a presentarse sola.

Próximo ya al final de su gira por Europa, James Boswell había llegado a París a finales de enero de 1766. No sólo no pudo encontrarse allí con Rousseau y Hume, que habían salido unas semanas antes, sino que tampoco pudo estar junto al lecho de su madre en las últimas horas de esta. Solamente al leer un periódico inglés supo Boswell que lady Auchinleck había muerto dos semanas antes. Profundamente apenado, los dos días siguientes el joven fue visitando a sus conocidos británicos, alternativamente llo-

rando, rezando y cantando para él en voz baja canciones italianas en busca de consuelo.[11]

Mientras estaba abrumado por esta "melancólica aflicción", Boswell supo de la llegada de Thérèse a París. Recordando los devaneos que había tenido con ella en Môtiers, Boswell fue inmediatamente a visitarla al Hôtel de Luxemburgo. Tras intercambiar noticias de sus respectivas y penosas experiencias, Thérèse le confió la ansiedad que le producía la idea de continuar viaje sola hacia Gran Bretaña para reunirse con Rousseau. En un momento dado, soltó: "¡Mon Dieu, Monsieur, ojalá pudiéramos viajar juntos!" Enardecido por aquella llamada a la caballerosidad, Boswell se ofreció galantemente a acompañarla.

Cuando Hume se enteró de que el apasionado escocés iba a escoltar a Thérèse en su viaje a través del Canal, predijo el resultado. "Acabo de recibir una carta del librero Guy en la que me informa de que Mademoiselle se dispone a partir en compañía de un amigo mío", le dijo a Boufflers: "un joven caballero muy jovial, muy agradable y muy loco". Su joven compatriota estaba siempre "en busca de aventuras", añadía Hume, afirmando que Boswell "tiene una furia tal por la literatura que me temo se produzca algún acontecimiento fatal para el honor de nuestro amigo". Hume le mencionaba a Boufflers el ejemplo de Terentia, una mujer romana que primero estuvo casada con Cicerón, después con Salustio y, finalmente, ya de mayor, con un joven aristócrata "convencido de que la mujer poseía un secreto gracias al cual podría transmitirle a él genialidad y elocuencia".[12]

Hume fue realmente clarividente. Poco después de salir de París en una diligencia, Boswell y Thérèse se fueron juntos a la cama en una posada. Los resultados, sin embargo, fueron decepcionantes: la actuación de Boswell fue un fiasco. Rompió a llorar y la dulce Thérèse tuvo que consolarlo. No está claro si le estuvo consolando por la pérdida de su madre o por su frustrado intento. En todo caso, su solicitud resultó tener unos efectos peculiarmente catárticos: Boswell sintió que "sus poderes crecían de nuevo y que estaba recuperando el vigor".[13]

Al día siguiente, Boswell anotó la hazaña en su diario y decía "estar muy satisfecho de sí mismo". Tras felicitar a Thérèse por la buena suerte de tener "un amante escocés", el pobre Boswell se quedó avergonzado por su respuesta: "Admito", le dijo, "que sois un amante fuerte y vigoroso, pero la verdad es que no sois muy habilidoso". Viendo que sus palabras le dejaban abatido, Thérèse prosiguió: "No pretendía haceros daño. Sois joven y po-

déis aprender. Yo misma os daré las primeras lecciones en el arte del amor".[14] Aquellas anunciadas lecciones dejaron aterrorizado a Boswell. Cuando la noche siguiente llegó el temido momento, Thérèse le hizo una seña pero Boswell empezó a remolonear. Llamó a un criado para que le trajera una botella de vino y, tras tomarse un par de tragos, cogió la botella y avanzó hacia la cama. Pero en vez de unirse a Thérèse, empezó a pasear impaciente por la habitación, haciéndole preguntas sobre Rousseau con la doble intención de ganar tiempo y de saciar su curiosidad. Finalmente, con Thérèse cada vez más irritada por sus tácticas dilatorias, vació la botella y, tal vez por primera vez en su vida, se deslizó a regañadientes en la cama de una mujer.

"Me sentí como un niño en sus brazos, no como un amante", admitió Boswell más tarde. Instruido por Thérèse, Boswell anotó más tarde en su diario que "había hecho progresos técnicos". Pero pronto empezó a preguntarse si Thérèse tenía las credenciales necesarias como profesora de artes amatorias, comentando que lo montaba "agitada, como un mal jinete galopando cuesta abajo". Una vez saciada su curiosidad por las artes amatorias, Boswell trataba en vano de averiguar más cosas sobre Rousseau. Pero viendo que Thérèse se resistía a cambiar de tema, Boswell llegó a la conclusión de que, por regla general, era un error seducir a la amante de un hombre mayor. Es posible que también Thérèse se lo hubiese pensado mejor, porque remilgadamente le dijo a Boswell: "No os penséis que sois mejor amante que Rousseau".[15]

Fue con un gran alivio que Boswell, tras prometer que "no mencionaría el asunto hasta después de la muerte de Thérèse o del filósofo", entregó a Thérèse a Rousseau el 13 de febrero. Pese a sentirse conmovido por la lluvia de besos que le prodigó Rousseau, Boswell ya había empezado a perder el entusiasmo que había sentido anteriormente por aquel hombre al que había aclamado como "el gran químico de la humanidad". Rousseau le pareció ahora "un vejete achacoso".[16]

Mientras Rousseau y Thérèse tiritaban un mes más en Chiswick, Hume redobló sus esfuerzos para encontrarles un refugio permanente más aislado. La promesa de un refugio en Gales quedó finalmente en nada y no hizo más que acentuar el deseo de soledad de Rousseau. Hume observó que pese "a la gran variedad de planes que le propongo, el lugar que prefiere es siempre el más solitario, el más remoto, el más salvaje... Me he esforzado

en colocar cientos de obstáculos en su camino, pero ninguno parece disuadirlo".[17]

La elección de asilo se decidió finalmente a comienzos de marzo. Un amigo de Garrick, Richard Davenport, escribió ofreciendo sus servicios. Miembro ilustrado de la aristocracia terrateniente de Inglaterra, Davenport ponía en práctica las lecciones que había aprendido en Cambridge con una perseverancia flemática. No sólo había inventado una nuevo tipo de arado para trabajar sus tierras, sino que también estaba educando a su nieto huérfano según los preceptos educativos formulados en el *Emilio*. Otra cosa importante era que Davenport era un hombre de considerables recursos. Habiéndose retirado recientemente a una de sus fincas en el norte de Inglaterra, poseía otras varias propiedades en la zona, incluida una recientemente adquirida y raramente visitada en Wootton, una aldea encajonada entre los pliegues de las agrestes y montañosas regiones en la frontera entre los condados de Derbyshire y Staffordshire.[18]

Como era habitual en él, Rousseau dudó antes de elegir. Si finalmente aceptó la invitación de Davenport fue gracias a la intervención de otro de sus ardientes admiradores, Daniel Malthus. Malthus escribió a Rousseau inmediatamente después de la llegada del filósofo a Londres, recordándole que se habían conocido dos años antes, cuando el rico aficionado a la botánica había peregrinado hasta Môtiers, e invitándole a instalarse en su casa hasta que decidiese el lugar donde establecerse permanentemente.[19] Rousseau rechazó cortésmente su ofrecimiento pero aceptó una invitación a visitar a Malthus en su finca The Rockery, al sur de Londres. Acompañado de Hume y de Thérèse, Rousseau se puso en camino el 8 de marzo para visitar a su acólito, que dos semanas antes había contribuido a aumentar ligeramente la población del mundo con el nacimiento de su hijo Thomas, el futuro economista. Decidido a desempeñar el papel de salvador de Rousseau, Malthus había estado trabajando incansablemente en nombre del filósofo para encontrarle un refugio adecuado; las alabanzas que hizo de la agreste belleza de su norte nativo convencieron finalmente a Rousseau de la conveniencia de trasladarse allí.[20]

"Situada entre montañas y rocas, arroyos y bosques", le explicó Hume a Hugh Blair, Wootton "es ideal para la imaginación salvaje y el estado de ánimo solitario de Rousseau".[21] Hubo, sin embargo, unas cuantas condiciones que Hume, no sin cierto embarazo, se vio obligado a mencionarle a Davenport. "¿Podría Monsieur Rousseau tener a su disposición, por si lo

considera oportuno, los medios para poner a hervir un cazo de sopa o para asar un trozo de carne... para poder sentirse perfectamente a sus anchas?" Además de esta extraña petición, pues Davenport ya había ofrecido los servicios de su personal doméstico, había otra aún más extraña: ¿aceptaría Davenport el pago de treinta libras a cambio de la comida y el alojamiento? Esta, y ni un penique *menos*, concretó algo avergonzado Hume, era su última oferta.[22] Una vez informado de lo mucho que le disgustaba a Rousseau la idea del mecenazgo, Davenport, que había dejado claro desde el principio que no pretendía recibir ninguna compensación económica, y cuya fortuna incluía una renta anual de más de cinco mil libras, aceptó gentilmente las condiciones en las que había insistido su nuevo inquilino.

Fatalmente, fue también la buena voluntad de Davenport lo que llevó al sobreexcitado encuentro final entre Rousseau y Hume en los aposentos del escocés el 18 de marzo, la víspera de la partida de Rousseau hacia su nuevo hogar. Conocedor de las estrecheces económicas de Rousseau, Davenport había negociado que un carruaje llevase a Rousseau y a Thérèse hasta Wootton. Teniendo en cuenta la obsesión de Rousseau por la independencia, Davenport le había dicho a Rousseau que el carruaje, que acababa de dejar a unos pasajeros en Londres y que tenía que volver al norte de vacío, podía alquilarse "por una bagatela".[23] (Es posible incluso que Davenport mencionase este manufacturado golpe de buena suerte durante una visita que había hecho aquel mismo mes al estudio de Ramsay para conocer a Rousseau mientras este posaba para su retrato).[24] Había hecho que Hume, que también participaba en aquella conspiración de la buena voluntad, le dijese a Rousseau que el hacendado "había conseguido una ganga para él y para Mlle Le Vasseur".[25]

Estas bienintencionadas licencias eran demasiado para Rousseau, que pronto detectó la impostura. Mientras él y Thérèse se dirigían a la ciudad desde Chiswick en el coche de caballos de Davenport el 18 de marzo, cada sacudida producida por la helada carretera debió de fortalecer en la mente de Rousseau la humillación que le estaba causando aquel trato. Habiendo dedicado su vida a la verdad y a la independencia, sin tener en cuenta el coste que ello había tenido para él (por no mencionar a otros), ahora estaba cautivo en un coche alquilado por otros sin su acuerdo o su conocimiento. Cuando el coche llegó a Lisle Street, el filósofo estaba fuera de sí de la rabia y la vergüenza. Pero Hume no tenía ni idea de lo indignado que estaba Rousseau. Irónicamente, es posible que estuviese pensando en una carta

que acababa de recibir del barón d'Holbach. El barón le decía que si bien él, Hume, tal vez no tenía motivos, de momento, para "arrepentirse de la amabilidad" que había mostrado para con Rousseau, afirmaba que no podía decirse lo mismo de algunos de sus mutuos amigos, que tenían motivos para quejarse "de su injusta forma de proceder, de sus imputaciones impresas, de su falta de agradecimiento, etc."[26] Ciertamente, la carta de d'Holbach tuvo que venirle a la mente a Hume durante el virulento interrogatorio al que se entregó Rousseau en cuanto puso el pie en los aposentos del escocés.

Lo sucedido aquella tarde que empezó con la virulenta filípica de Rousseau contra Hume por tratarle como a un niño –y que terminó curiosamente cuando, como un niño, se sentó sobre las rodillas del escocés, echándole los brazos al cuello y bañándole con sus lágrimas– lo sabemos por el relato del propio Hume. Hume estaba ansioso por explicar la historia, incluida su participación en el drama, y lo hizo con una mezcla de vergüenza y orgullo. Recreando la escena en una larga carta a Boufflers, la invitaba a compartirla con sus amigas parisinas. La elección de la audiencia era importante, pues, añadía Hume, "no creo que haya ni un solo hombre que no la encontrase pueril".[27] En una carta similar dirigida a Hugh Blair, Hume concluía el relato de aquel día diciendo que no recordaba "haber vivido una escena tan conmovedora" en toda su vida, pero omitiendo el colofón acerca de su "puerilidad". "Ese hombre, el más singular de todos los seres humanos, me ha finalmente dejado", escribió, "y no albergo muchas esperanzas de poder disfrutar de nuevo en el futuro de su compañía, aunque me ha dicho que si me instalo en Londres o en Edimburgo está dispuesto a hacer un viaje a pie cada año para visitarme".[28]

Aparte de describir lo que resultaría ser el último encuentro con su amigo, Hume aprovechaba la oportunidad que le daban las cartas para resumir cuál era su actitud respecto a Rousseau después de dos meses de amistad. Si bien creía, como le dijo a Boufflers, "que nadie se conoce menos a sí mismo" que Rousseau, también estaba seguro de que él, al menos, conocía bastante bien a ese ser humano tan "singular".[29] "Ha leído poco a lo largo de su vida y ahora ha renunciado totalmente a la lectura", le decía Hume a Blair. "No ha visto muchas cosas y siente curiosidad por muy pocas de ellas. Ha reflexionado y estudiado, estrictamente hablando, muy poco, y realmente sus conocimientos no son muchos". En lugar de capacidad de reflexión, lo que poseía Rousseau, según el análisis de Hume, era una sensibilidad extrema. "A lo largo de su vida solamente ha sentido, y a veces su sensibilidad

llega a unos extremos de los que no conozco ningún otro ejemplo". Esforzándose por encontrar una analogía, comparaba a su amigo con un hombre "al que le hubieran despojado no solamente de sus vestidos sino también de su piel, y que en estas condiciones se hubiera propuesto combatir con los rudos y bulliciosos elementos que constantemente perturban a ese mundo inferior".[30]

La descripción que hace Hume de las carencias de su amigo revela en gran parte lo que para él mismo era la auténtica filosofía. Era, "estrictamente hablando", un acto de reflexión: reflexión a partir de la experiencia, tanto si esta procedía de los libros, como las historias que él mismo había escrito, o de la observación personal. Dicha reflexión produce autoconocimiento y también conocimiento de nuestros semejantes y de nuestro mundo. Adoptar "falsas filosofías" que niegan la importancia de la vida normal y corriente, advertía Hume, tiene consecuencias catastróficas para uno mismo y para los demás. Antes de conocer a Rousseau, Hume advertía en su *Tratado sobre la naturaleza humana* que este pensamiento rebelde lleva a una "vana soledad", un estado en el que el sujeto se imagina "él mismo como una especie de monstruo incapaz de mezclarse con los demás y de vivir en sociedad, expulsado de todo comercio humano y completamente abandonado y desconsolado".[31] Pese a haber podido vislumbrar lo que solamente su corazón sabía en aquella escena compartida de agitación emocional, Hume fue incapaz de ver que Rousseau representaba una forma alternativa de conocer que, en cierto sentido, iba más allá de la razón y que se adentraba en unas regiones a las que sólo pueden llegar la imaginación y las pasiones. La desollada sensibilidad de Rousseau hace de él el Marsias del Apolo que sería Hume. Los verdaderos filósofos, según Hume, se encuentran a gusto en su piel. Desde la perspectiva de Rousseau, Hume era demasiado filósofo, y también un hombre demasiado civilizado.

El inclemente tiempo que acompañó a Rousseau en su partida, junto con el temperamento mercurial del viajero tenían preocupado a Hume. El 22 de marzo, el día de la llegada de Rousseau a Wootton, Hume, desconociendo su paradero, le envió una breve nota pidiéndole que diera señales de vida. Añadía que Davenport, que le había visitado aquella misma mañana, estaba igualmente ansioso de tener noticias suyas. Hume le aseguraba a Rousseau que él y Davenport "nunca le perderían de vista, hasta verle satisfecho y acomodado".[32] Sin embargo, *habían* perdido de vista a su excéntrico pro-

tegido. La intimidad que Hume había tenido con su amigo desde diciembre se había interrumpido. Pasaron otros cinco días sin noticias, lo que le indujo a escribir otra vez: "Hemos tenido un tiempo horrible últimamente, y esto me intranquiliza un poco respecto a vos. Espero que hayáis podido atravesar las montañas de Derbyshire sin sufrir ningún accidente".[33]

Mientras, Rousseau había llegado sin problemas, pero también sin mandar ni una sola nota durante el viaje. El viaje de cuatro días del filósofo, la gobernanta y el perro había recorrido el camino que llevaba al norte desde Londres y seguido más o menos lo que hoy es la M1, atravesando por el noroeste la campiña inglesa y pasando luego por Derby, el corazón de la inminente Revolución Industrial. Su coche contorneó luego el escarpado Peak District, atravesando la ciudad de Ashbourne, con su famoso mercado, y siguiendo hacia el sur a lo largo del río Dove, inmortalizado un siglo antes por Izaak Walton en su obra *El perfecto pescador de caña*. Finalmente, los viajeros entraron en el parque que rodea Wootton Hall y tomaron el camino bordeado de robles, abetos y nogales que, describiendo una curva por un suelo cubierto de hielo, llevaba hasta la elegante fachada de estilo italiano de la casa.[34]

Al igual que Les Charmettes y que Montmorency, Wootton Hall era la clase de refugio tan valorado por Rousseau: una casa bien equipada sumergida en plena naturaleza. Tras hacer un breve recorrido por la casa, Rousseau se sentó para mandar noticias a Londres. En una carta a Davenport, se mostraba afable: el único defecto de la casa, declaraba, era que "era demasiado hermosa". Y añadía que si había algo que podía hacerla aún más agradable eran las ocasionales visitas de su propietario.[35] Rousseau se mostró igualmente tranquilizador en la carta que escribió a continuación a Hume. Aunque estaba completamente cubierto de nieve, el lugar era encantador. "Es imposible que os imaginéis todos los encantos que he encontrado aquí; tendríais que conocer el lugar y leer en mi corazón". Una frase curiosa: por supuesto que un empirista como Hume no podía imaginarse los encantos de un lugar que no conocía. Igualmente desconcertante era pensar que Hume pudiera verlos leyendo en el corazón de su amigo, una posibilidad que el propio Rousseau parece negar con el giro condicional que da a sus palabras. La capacidad de leer el corazón es ciertamente, para Rousseau, el quid de la cuestión. "Deberíais ser al menos capz de leer aquellos sentimientos que os afectan y que con tanto merecimiento os habéis ganado... Preservad nuestra amistad para siempre, mi querido mentor; amadme por

mí mismo, que tanto os debo; amadme por vos mismo; amadme por todo lo bueno que me habéis dado".[36]

Pero la carta de Rousseau contenía también las semillas del persistente recelo y de la inseguridad que florecerían con el deshielo primaveral en Staffordshire. Así pues, en su carta, Rousseau no pudo evitar echarle en cara a Davenport su bienintencionado intento de pagarle el viaje. Tras pedirle a Davenport que le mandase la factura, Rousseau añadía que "si bien la generosidad es algo ciertamente bueno, creo que la honestidad es todavía mejor".[37] Con Hume, Rousseau se mostró igual de hiriente. Habiendo olvidado aparentemente su previa aceptación de las fervientes negativas de Hume respecto al asunto de la diligencia, concluía su carta con una clara advertencia: "Si habéis jugado algún papel en esto, os aconsejo que dejéis de una vez por todas de utilizar esos pequeños trucos de los que nada bueno puede salir si se convierten en trampas contra la sencillez". Una vez temporalmente saciadas sus ansias moralizadoras, Rousseau concluía: "Os mando un abrazo, querido mentor, con el mismo corazón que confío y deseo encontrar en vos".[38] Para Hume, esta despedida era una conmovedora declaración de amistad, pero una segunda mirada revela un lenguaje extrañamente ambiguo.

Al recibir la tan esperada carta, Hume se sintió aliviado por el hecho de que Rousseau hubiese llegado sin incidentes, pero también intrigado por la incapacidad de su amigo para olvidarse del absurdo asunto de la diligencia, y sin darse él mismo cuenta de la necesidad de independencia de Rousseau, emocional y de otro tipo. Sin embargo, en su respuesta el escocés se disculpaba cortésmente por un acto cuyo único propósito había sido ayudar a Rousseau: "Os pido diez mil perdones, querido amigo, por ese tramposo intento de engañaros; debo deciros, de todos modos, que no he tenido en él más participación que la de ocultároslo". Tras prometerle que Davenport no repetiría tales artimañas, le decía sentirse complacido por el hecho de que a Rousseau le hubiera gustado Wootton: "Nada me hace más feliz que ver que el lugar es de vuestro agrado".[39] Al mismo tiempo que Hume escribía a Rousseau, este estaba escribiendo la que sería su última carta a Hume en varios meses. En un tono ligero, le informaba de que su incapacidad para comunicarse con los sirvientes de Wootton la remediaba Thérèse, cuyos "dedos hablan mejor que mi lengua". Rousseau se deleitaba en su aislamiento lingüístico: "Incluso he descubierto en mi ignorancia una ventaja que la compensa: la de mantener a raya a los visitantes ociosos a base

de aburrirles. Ayer mismo me visitó el párroco, y viendo que yo solamente hablaba francés con él, y no deseando él hablar en inglés conmigo, el resultado fue que durante su visita apenas pronunciamos un par de palabras. Le he tomado gusto a este recurso y pienso emplearlo con todos mis vecinos, si es que tengo alguno". Rousseau terminaba su alegre carta con un parte meteorológico. "Desde que llegué no ha parado de nevar y un viento helado me azota el rostro, pero pese a ello preferiría vivir en el tronco de un viejo árbol en esta región que en el más hermoso apartamento de Londres. Buenos días, querido patrón, os mando un abrazo y todo el amor de mi corazón".[40]

Según todas las apariencias, los primeros meses de Rousseau en Wootton transcurrieron felizmente, dejando aparte el clima glacial que lo mantenía recluido en el interior de la casa. Como mansión, Wootton Hall era relativamente pequeña, pero era mucho más espaciosa que la pequeña casa de Rousseau en Môtiers, con dos plantas de habitaciones y ventanas que daban a los campos y a las colinas circundantes. Rousseau ocupó al principio el dormitorio de Davenport en la segunda planta, con un gran salón adyacente, y luego se trasladó a otro dormitorio separado de su propio salón por un vestíbulo iluminado por un techo acristalado al que él se refería como una "linterna". Además de la cama, una mesa y unas cuantas sillas, en su habitación había un clavicémbalo, que Rousseau tocaba en las largas noches de invierno.[41] Estaba encantado con aquel instrumento y le pidió a Du Peyrou que le enviase algunas de sus partituras junto con unas cartas que Thérèse se había dejado en París y que necesitaba para escribir las *Confesiones*, la gran obra que le tenía ocupado cuando no podía salir al exterior.[42] Thérèse se había instalado en un dormitorio más pequeño que tenía dos camas y un armario que hacía las veces de biblioteca del filósofo.

Además de Rousseau, Thérèse y Sultán, en Wootton vivía el personal doméstico de Davenport. Estaba el administrador de la propiedad, Benjamin Walton, que se encargaba de traerle a Rousseau azúcar, pasas y vino desde Ashbourne, y una pareja mayor con unas tareas poco definidas cuyas peleas maritales sirvieron para que Thérèse aprendiera las pocas palabras de inglés que sabía. Estaban también la antigua niñera medio ciega de Davenport, un jardinero, una doncella y finalmente, dos criados que realizaban cualquier tarea que se les encomendase. Mientras que Thérèse expresaba sus necesidades al servicio a base de mímica, Rousseau consideraba que

el acento de Staffordshire con que hablaban era totalmente incomprensible. "Había aprendido unas treinta palabras de inglés y aquí las he olvidado completamente", le escribió a Du Peyrou, "ya que su espantoso galimatías es totalmente indescifrable para mi oído".[43] Rousseau se limitó pronto a una lista de palabras inglesas para referirse a unos cuantos alimentos –azúcar, carne, mantequilla, etc.– que podía señalar o tratar de pronunciar si era absolutamente necesario.[44]

Cuando finalmente el invierno dio paso a la primavera, la salvaje belleza de la región dejó extasiado a Rousseau. En una carta a una de las sobrinas de Daniel Roguin, Marianne-Françoise de Luze, describió la casa y sus alrededores: "Imaginaos, Madame, una casa aislada, no muy grande, pero bien equipada, construida en medio de un valle... lleno de rocas y de árboles que ofrecen unos rincones deliciosos, y que en algunos lugares están lo bastante lejos del arroyo para que uno pueda pasear cómodamente por sus orillas, protegido del viento e incluso de la lluvia, de modo que incluso cuando hace mal tiempo puedo recoger plantas para estudiarlas en compañía de las ovejas y los conejos". Rousseau pinta las cumbres de Staffordshire con los mismos colores con los que había pintado las de Suiza cuando era todavía un niño. Lo único que lamenta, añade, era que no podía encontrar escordio, una hierba con propiedades depurativas y que estimula el apetito. "La campiña es hermosa pero triste; la naturaleza aquí es aburrida y perezosa", escribe, cambiando rápidamente de humor. "Casi no se ven las violetas, los árboles todavía están sin hojas y nunca oímos a los ruiseñores. Todos los signos de la primavera parecen rehuirme".[45]

Rousseau se pasaba los días explorando el desfiladero por el que corre el Dove al norte de Wootton, o las colinas Weaver al sur. Lo que más le interesaba de estos paseos era la flora local, pues seguía aquejado de la "fiebre botánica" que había contraído en Môtiers. Sus aposentos en Wootton pronto parecieron los que había engalanado con flores secas en la Île St. Pierre. Contento de haber empaquetado y vendido sus otros libros en Inglaterra, Rousseau conservaba celosamente sus libros de botánica, que repasaba una y otra vez tratando de identificar los especímenes que encontraba en aquella nueva tierra. A veces le acompañaban otras personas que compartían su pasión por las plantas. Daniel Malthus, que le visitó aquel verano tal como le había prometido, salió varias veces de excursión con el filósofo. Rousseau también compartió su pasión, primero en persona y después a través de las cartas que escribió a la duquesa de Portland, una ávida aficionada a la botá-

nica que se había especializado en conchas de mar; tenía una colección de moluscos tan grande que a su muerte tardaron treinta y ocho días en catalogarla y subastarla.[46]

Aunque el objetivo principal de aquellos paseos era recoger plantas, Rousseau no podía evitar encontrarse también a veces con sus vecinos. Como el trato con los criados de Wootton Hall había dejado ya dolorosamente claro, la comunicación era casi imposible, y paseando solo por el campo no disponía siquiera de la dudosa ayuda que representaba la habilidad de Thérèse para la mímica. No podemos ni imaginar lo que debían pensar los mineros de Stanton y otros habitantes del lugar de aquel exótico individuo que hablaba en una lengua para ellos incomprensible. Las muchachas jóvenes a veces salían huyendo al ver a aquel tipo extraño dando saltos por el bosque con su "cómico gorro y su extraño atuendo y recogiendo hierbas". Entre los otros residentes de más edad las opiniones estaban divididas: algunos decían que Rousseau era un rey en el exilio, y otros que se trataba de un mago que "coqueteaba con las hadas y los duendecillos". Y otros simplemente concluían que el inquilino de Wootton Hall y su compañera, "Madame Zell", eran unos visitantes raros pero inofensivos.[47]

Pero incluso en aquellos lugares remotos del norte de Inglaterra Rousseau descubrió que su fama le había precedido. Durante una de sus expediciones botánicas, se encontró con Erasmus Darwin, que vivía en la cercana localidad de Lichfield y que era un célebre biólogo y botánico.* Es posible que el encuentro con Rousseau, cuya forma de pensar anticipaba de algún modo la teoría de la evolución que posteriormente propondría el nieto de Darwin, hubiese sido planeado de antemano. Habiéndose enterado de las excursiones de Rousseau, Darwin le tendió una emboscada a su presa mientras examinaba unas plantas cerca de una cueva. Según Charles Darwin,

* Darwin también era miembro de la Sociedad Lunar, una asociación del siglo XVIII dedicada al progreso científico que Rousseau condenaba. Entre sus miembros estaba Josiah Wedgewood, el innovador ceramista y constructor de canales; Joseph Priestley, el clérigo radical descubridor del oxígeno; e Isaac Watt, famoso por haber inventado la máquina de vapor. El personaje más interesante para Rousseau era Thomas Day. Más o menos por la época que Rousseau llegaba al norte de Inglaterra, Day estaba llevando a su límite lógico, y más allá, sus proyectos rousseaunianos adoptando a dos jóvenes huérfanas para educarlas al modo de la Sophie del *Emilio*, con la intención de tomar a una de ellas por esposa y de tener a la otra de recambio. Por desgracia para él, sin embargo, una de las jóvenes resultó no ser la esposa idónea y la otra huyó con un amigo.

que describe el encuentro en una biografía que escribió de su abuelo, Erasmus, "que entonces todavía no lo conocía [a Rousseau], se puso a pasear como si tal cosa cerca de la cueva y se detuvo a examinar una planta que crecía frente a la entrada de la misma. De este modo atrajo la atención de Rousseau, que estaba muy interesado en botánica, y estuvieron conversando un rato; posteriormente mantuvieron una correspondencia durante varios años".[48] No sabemos, sin embargo, si hablaron de plantas o de tecnología, de escordio o de ciencia.

Rousseau encontró pronto compañía cordial también en Staffordshire. Escasamente a dos millas de Wootton Hall se encontraba Calwich Abbey, el hogar de Bernard Granville, un caballero culto y dispéptico que conversaba en francés con Rousseau de música. Rousseau había conocido a Granville en abril y de vez en cuando le visitaba en Calwich. Allí conoció a la hermana de Granville, Mary, que había pasado gran parte de su vida en Irlanda, donde se había hecho amiga de los hermanos Wesley y de Jonathan Swift. A su regreso a Inglaterra, la buena mujer trajo consigo a su hija Mary Dewes, cuya belleza juvenil cautivó a Rousseau. Ella supo muy bien cómo abrirse camino hacia su corazón: le envió a Sultán un collar que ella misma había bordado para el perro, que, según le explicó a Rousseau, "me ha proporcionado entretenimiento muchas veces con más talento e inteligencia que muchos miembros de otra especie que alardea de su razón".[49] Con aquel gesto conquistó completamente a Rousseau. "Mi encantadora vecina, me habéis hecho sentir injusto y celoso por primera vez en mi vida; no he sido capaz de mirar las cadenas con las que habéis honrado a Sultán sin sentir envidia, y se las he quitado para tener el privilegio de ser yo el primero en usarlas".[50] Todavía ansioso por reclutar a desconocidos ingenuos en su vida de ensueño, Rousseau le asignó a la joven de veintiún años el papel de pastora. A su vez, Mary siempre se refería a Rousseau como "el viejo pastor".[51]

Al final de la primavera, Davenport salió de Londres y se dirigió a sus propiedades del norte para visitar por vez primera a su huésped desde que se había instalado en Wootton Hall. Davenport escribió a Hume a Londres para decirle lo contento que parecía Rousseau con su nueva situación. "Llegué el viernes y tuve la satisfacción de encontrar a Monsieur Rousseau con un estado de salud excelente; parece que le gusta el lugar, se divierte paseando cuando hace buen tiempo, y si el tiempo es malo toca el clavicémbalo o escribe; es muy sociable y un excelente compañero".[52]

En junio, Davenport hizo su prometida visita de tres semanas a Wootton. El viudo caballero se presentó con sus dos nietos huérfanos, Phoebe, de diez años, y Davies, de nueve. Se encargaba de ellos una institutriz, Madame Lausanne, que había nacido en la otra parte del Lago Leman donde se encontraba la ciudad natal de Rousseau. Durante su estancia en Wootton, Thérèse fue honrada oficialmente con el título de "cocinera". Fue una decisión notable, pues hasta entonces había sido casi desterrada de la cocina por los criados, que habían estado al borde de la rebelión a causa de su incesante e incoherente forma de gesticular.[53] A Rousseau le alegró la llegada de Davenport: "Es un hombre muy cortés y se muestra muy atento y solícito conmigo", le dijo Rousseau a Du Peyrou, y llegó hasta el punto de confiar la recepción de sus cartas a Davenport.[54] Por su parte, en una carta del 23 de junio, Davenport le contó a Hume que una serie seguida de días lluviosos había mantenido a su huésped "muy ocupado escribiendo, y debe ser algo importante a juzgar por la cantidad de papel que ha comprado".[55]

Mientras Rousseau se instalaba en Wootton, Hume se preocupaba por su "pupilo". En particular estaba ocupado negociando una pensión real para su amigo que sería una especie de símbolo de las libertades inglesas al tiempo que complementaría los escasos ingresos del exiliado en su retiro final. Había planteado el tema de la pensión por vez primera en Calais, mientras esperaban que se calmase la tormenta para cruzar el Canal. Hume sabía que Rousseau ya había rechazado pensiones de dos monarcas: una propuesta por el rey de Francia después de la exitosa representación de *El adivino de la aldea*, y otra, más reciente, ofrecida por Federico de Prusia. Esta última oferta se la había hecho Federico por medio de Keith después de acceder a la petición del filósofo de un lugar para vivir en el territorio de Neuchâtel. El prusiano ofrecía la mísera suma de cien escudos que le serían entregados a Rousseau en forma de provisiones: leña y carbón para calentar su casa. Poco después insinuó la idea de una pequeña anualidad y la respuesta de Rousseau fue menos que solícita: "Deseáis darme pan. ¿Acaso no lo necesita alguno de vuestros súbditos? Apartad de mi vista esta espada que me deslumbra y me hiere. Os ha servido perfectamente y el cetro ha sido abandonado... Ojalá pueda ver a Federico el justo y el temido llenando sus tierras de gente feliz de la que es el padre, y a Jean-Jacques, el enemigo de los reyes, muriendo de alegría al pie de su trono".[56] Keith hizo llegar a Federico sin intermediarios la respuesta del filósofo. Y el asunto fue abandonado.

Conociendo la quisquillosa actitud adoptada por Rousseau en estos casos, por tanto, Hume trató de convencerle de que aceptar una pensión del rey de Inglaterra no haría peligrar en absoluto su independencia. Un remiso Rousseau le prometió a Hume que si le llegaba una oferta como aquella lo consultaría con su "padre", refiriéndose a Keith.[57] En este sentido, Keith era realmente el más capacitado para aconsejarle: era la única persona que, seis meses antes, había conseguido que Rousseau aceptase una pensión. En ese caso, Rousseau había aceptado porque había considerado que el Lord Mariscal era un amigo generoso cuyo regalo no incluía la cláusula implícita de la dependencia que acompañaba habitualmente a los mecenazgos principescos.

Tras discutirlo con Rousseau, Hume le planteó el asunto al general Conway, que estuvo de acuerdo en que la idea era "honorable tanto para el rey como para la nación". Como secretario de estado, Conway llevó luego el asunto a la atención del rey Jorge y este aceptó pagarle a Rousseau cien libras al año. "Sabéis que nuestro soberano es sumamente prudente y decente, y tiene mucho cuidado en no ofender a nadie", le explicó Hume a Boufflers, "por lo cual exige que este acto de generosidad permanezca en un total secreto".[58] Solamente faltaba, pues, la bendición de Keith. Con sus recientes servicios a la corona y sus conexiones en el gobierno, Hume confiaba que sería posible cerrar el trato.[59]

A comienzos de marzo el asunto pareció quedar resuelto cuando Lord Keith escribió a Rousseau para aconsejarle que aceptase el ofrecimiento. "No hay ningún motivo para dudar", declaraba Keith, y añadía además que Rousseau tendría que haber aceptado la oferta anterior del rey de Prusia.[60] La indisposición del general Conway demoró la resolución final del asunto durante un mes, pero a comienzos de abril, Hume, previendo una solución feliz, escribió una carta formal a Conway dándole las gracias por su ayuda y hablando de sí mismo en tercera persona: "Lo mantendrá en secreto, pese a ser una acción absolutamente loable. Ha informado a Monsieur Rousseau, quien, dado que tiene una sensibilidad mayor de lo que es posible imaginar, ha de sentirse muy agradecido por la atenta manera en que es tratado".[61] Lo único que quedaba por resolver, pues, era si la pensión la pagaría el erario público o, lo que era más probable dado que tenía que ser un secreto, se pagaría a través de la cuenta privada del rey.[62] Hume informó inmediatamente a Rousseau del resultado, incluyendo la oferta formal de Conway y diciéndole que tenía

que aceptar formalmente la pensión y agradecerle a Conway sus buenos oficios.[63]

El asunto de la pensión tomó un giro inesperado con lo que parecía una cuestión menor justo cuando todo parecía marchar tal y como Hume había confiado: la circulación y posterior publicación de una supuesta carta de Federico el Grande a Rousseau. De hecho, este asunto se remontaba al comienzo de la amistad de Hume con Rousseau, pero llegó a un punto crítico justo cuando las negociaciones sobre la pensión parecían haber concluido felizmente.

En la falsa carta, "Federico" ofrece su reino a Rousseau como lugar de exilio. Combinando la magnanimidad y la irreverencia, el falso monarca escribe: "Admiro vuestro talento y disfruto de vuestras ensoñaciones, en las que, por cierto, os sumergís demasiado y durante demasiado tiempo... Demostrad a vuestros enemigos que de vez en cuando hacéis gala de sentido común. Esto les molestará a ellos sin perjudicaros a vos. Mi estado os ofrece un refugio seguro". Pero la conclusión revela la naturaleza peculiar de la generosidad real además de la combativa actitud de Rousseau respecto a la sociedad: "Si persistís en devanaros los sesos para encontrar nuevos infortunios, elegid los que os apetezca: soy un rey y puedo procurároslos de acuerdo con vuestros deseos; y otra cosa, una que nunca os sucederá con vuestros enemigos: dejaré de perseguiros cuando vos dejéis de encontrar glorioso el hecho de ser perseguido".[64]

El autor de esta graciosa broma no fue Federico sino Horace Walpole. Ya bastante desconcertado por el improbable éxito de Rousseau en los salones, Walpole pudo haberse sentido aún más eclipsado por el triunfal retorno de Rousseau a París de camino hacia Inglaterra. Cuando Rousseau se dirigía a París a mediados de diciembre, pues, Walpole se propuso ser de nuevo el centro de atención con esta carta satírica, leyéndola primero, en busca de admiración y aplauso, en el salón de Mme Geoffrin y después en el de Mme du Deffand. No a todo el mundo le pareció divertida. Su recitado en el Temple, por ejemplo, dejó consternada a la condesa de Boufflers, que "me insultó con ganas", contaba Walpole. "Fingí contrición pero lo había estropeado todo, y salí terriblemente cansado de un segundo sermón del príncipe de Conti, que recogió el testigo y se tomó a sí mismo como el héroe de una historia en la que no tenía nada que ver. Escuché, no entendí la mitad de lo que dijo (ni él tampoco), olvidé la otra mitad, dije 'Sí' cuando tenía que haber

dicho 'No', bostecé cuando tenía que haber sonreído, y me mostré arrepentido cuando tenía que haberme alegrado de ser perdonado".[65] Aplaudido o regañado, Walpole tuvo un éxito instantáneo. "¿Sabéis?", le escribió Walpole al general Conway a mediados de enero de 1766, "mi fama actual se la debo a una composición realmente insignificante, pero que ha provocado un gran alboroto... Las copias han corrido como un reguero de pólvora *et me voici la mode!*"[66]

Al parecer el propio Hume fue testigo de la que pudo ser la pre-presentación inaugural de la lectura de la carta de Walpole. Haciendo un trabajo de una precisión detectivesca, David Edmonds y John Eidenow han identificado la fecha en la que Hume y Walpole pudieron haber estado presentes: el 12 de diciembre, justo antes de la llegada de Rousseau a París. También sugieren que Hume no estuvo meramente presente en la creación de la carta, sino que posiblemente fue incluso el responsable de la mordaz ocurrencia con que concluye.[67] Este al menos fue el rumor que llegó a oídos de Boufflers, dado que Hume escribió a la marquesa de Barbentane para pedirle que le dijera a la condesa que él no había tenido nada que ver con la confección de la carta, insistiendo en que todas las bromas que aparecían en la burlesca misiva habían salido directamente de la boca de Walpole, "que estaba a mi lado en la mesa de Lord Ossory, como el Lord recuerda muy bien".[68] Si Hume era culpable, sin embargo, es extraño que él mismo proporcionase la misma prueba y los mismos testigos en su defensa que se utilizaron para condenarlo. En cualquier caso, no está nada claro si a Hume le impacientó más la broma de Walpole o la extravagante reacción de Rousseau. Como le dijo a Boufflers: "Es curiosa esa inclinación que tenemos por ser ingeniosos, con preferencia a todo lo demás... Estoy un poco enfadado con Walpole, y me han dicho que vos lo estáis mucho más, pero este asunto deberíamos tratarlo como una simple frivolidad".[69]

Rousseau se había enterado de la existencia de aquella carta mientras se disponía a partir para Wootton y, sin que Hume lo supiera, empezó a sospechar de la complicidad del escocés en aquella "frivolidad". En una carta que escribió a Du Peyrou mientras ultimaba los preparativos del viaje Rousseau le pidió que encontrase la manera de hacerle llegar desde París los documentos que todavía necesitaba para escribir las *Confesiones*. "Mr. Hume me ha dado la dirección ... de su amigo Mr. Walpole, que sale de París dentro de un mes, pero por razones demasiado largas de explicar para incluirlas en una carta, preferiría no utilizar este medio a menos de que no

exista otro. Me han hablado de una supuesta carta del rey de Prusia, pero no me han dicho que haya sido Mr. Walpole quien la ha hecho correr, y cuando le hablé del tema a Mr. Hume ni me lo confirmó ni me lo negó".[70] Igual que con el incidente del coche de Davenport, fue precisamente la discreción de Hume lo que hizo sospechar a Rousseau.

La publicación de la carta en el *St. James's Chronicle* a comienzos de abril, poco después de la llegada de Rousseau a Wootton, aumentó todavía más sus sospechas. Rousseau replicó con una carta al editor que a Hume le pareció "llena de pasión y muy extravagante, quejándose de la forma más trágica de aquella falsificación, y lamentando que el impostor hubiese encontrado cómplices y defensores en Inglaterra".[71] Rousseau pensaba equivocadamente que el autor de la broma era d'Alembert, pero Hume no tenía ni idea de que el filósofo exiliado le contaba a él entre los "cómplices" de aquel plan para desacreditarlo en Inglaterra.[72] La carta de Rousseau provocó un auténtico aluvión de cartas, poemas y bagatelas, algunas defendiéndole y otras ridiculizándole por tomarse en serio aquella sátira; al fin y al cabo, aquel era el precio a pagar por vivir en un país en el que existía libertad de expresión.[73] Walpole también escribió una respuesta, que no publicó, según Hume, por razones humanitarias.[74] (Y es una suerte que no lo hiciera: la "Carta de Emilio a Jean-Jacques Rousseau" empieza de este modo: "¡Ay, querido tutor! Acabo de llegar a este país y la primera noticia que recibo es que habéis perdido la chaveta").[75] Mientras seguía negociando el asunto de la pensión, que cada vez se complicaba más, Hume escribió a Rousseau para pedirle perdón de parte de Walpole por la ofensa que representaba "esa frívola broma".[76]

En su calidad de veterano diplomático, Hume se dio cuenta de que la satisfacción de su demanda dependía de la reparación del cada vez más caldeado amor propio de Rousseau. Le aseguró a este que sus sospechas de una conspiración difamatoria carecían de fundamento. En aquel mismo momento, sin embargo, apareció otro ataque a Rousseau en la prensa, una cáustica "Carta de M. de Voltaire al Doctor J.-J. Pansophe", y Hume tuvo que admitir que los temores del exiliado tenían cierto fundamento. Voltaire estaba dispuesto a perseguir a Rousseau incluso en Inglaterra, y en aquella pieza satírica, de cuya autoría, como era típico en él, dice no saber nada aunque se regodea maliciosamente en el daño que causa, Voltaire le ofrece a Rousseau una lección de buena fe, de sentido común y de modestia, y luego pone de relieve las supuestas contradicciones existentes en sus escritos

y, todavía peor, las existentes entre lo que predicaba y lo que practicaba.[77]* "Dr. Pansophe, me dicen que estáis pensando en dirigiros a Inglaterra. Es un país de mujeres hermosas y buenos filósofos", continúa Voltaire.

> Esas hermosas mujeres y esos buenos filósofos sentirán probablemente curiosidad por veros, y vos os dejaréis ver. Las gacetas se ocuparán de hacer el relato exacto de vuestros actos y gesticulaciones, y hablarán del gran Jean-Jacques como se habla del elefante del rey o de la cebra de la reina, pues a los ingleses les divierten las rarezas, aunque raramente las admiran. Os señalarán con el dedo en el teatro, si asistís a una función, y dirán: ¡Aquí está ese genio eminente que nos reprocha haber perdido nuestra bondad natural y que dice que los súbditos de Su Majestad no son libres!

Recordándole el tema de la vida común que recorre el *Tratado*, Hume instó a Rousseau a olvidarse de tales imbecilidades y a ceñirse a lo importante: "Mi querido amigo, si tenéis que escapar de la humanidad, no renunciéis de inmediato a la distracción y al consuelo de la sociedad para quedaros con el dolor que resulta de las opiniones vanas de los hombres y de las tergiversadas". Además, añadía, las profusas alabanzas que hacía Conway en su carta al "genio y los méritos" de Rousseau, eran una prueba "de la estimación que sienten por vos todos los hombres de carácter de Inglaterra".[79]

El asombro de Hume fue mayúsculo, por tanto, cuando dos semanas más tarde visitó a Conway y supo por boca del perplejo general que Rousseau había rechazado la pensión. Aunque "vívidamente conmovido por los favores con que se digna honrarme Su Majestad y también por vuestra bondad", le escribió Rousseau a Conway el 12 de mayo, se sentía obligado a hablar con franqueza. "Tras sufrir tantos infortunios, creía estar preparado

* "Olvidaba deciros que estoy un poco enfadado de que me atribuyan la *Carta al Doctor Pansophe*", escribe Voltaire a d'Alembert el 29 de noviembre de 1766, y añade: "en realidad es divertido", aunque parece contener "alguna cosa ingeniosa sacada de Cándido". Dado que Voltaire negaba que hubiese escrito su *Cándido* pensando en Rousseau, como creía el propio Rousseau, resulta cuando menos curioso que Voltaire establezca un paralelismo entre "el Doctor J.-J. Pansophe" y su ingenuo y famoso personaje.

para todo", explica Rousseau. "Sin embargo, ha sucedido algo que no podía haber previsto, y que ni siquiera resulta permisible que pueda prever un hombre honrado". Rousseau no dice qué es eso que ha sucedido y que no había previsto, pero su efecto ha sido incapacitarle para tomar ninguna decisión importante. "Lejos de rechazar la beneficencia del rey por el orgullo que se me imputa, me enorgullezco en reconocerla, y el único inconveniente que veo en ella es no ser capaz de hacerle el mismo honor a los ojos de la gente que el que le hago a los míos... Dignaos, pues, señor, preservar [la bondad de Su Majestad] para tiempos más felices, cuando sabréis que difiero aprovecharme de ella solamente para tratar de hacerme más merecedor de la misma".[80]

¿Estaba rechazando Rousseau la pensión o simplemente postergando su aceptación? ¿Cuáles eran esos terribles imprevistos que habían provocado su decidida indecisión? ¿Estaba insinuando las condiciones que le harían cambiar de idea y que le permitirían aceptar la pensión? Hume no sólo se quedó tan desconcertado como Conway, sino que acabó dando rienda suelta a un enojo convertido en una llamarada de indignación por esa última prueba de la extravagancia de su amigo.

Esa fue la palabra que utilizó Hume en la carta que escribió inmediatamente a Boufflers. "Me temo, querida Madame, que a pesar de nuestra amistad y de nuestro entusiasmo por el filósofo, este ha cometido una de las extravagancias más inexplicables y más imperdonables que es posible imaginar". Tras adjuntarle una copia de la carta de Rousseau a Conway, de quien decía que "tiene tan buen carácter que ni siquiera se ha enfadado", Hume concluía que Rousseau rechazaba la pensión porque se la daban en secreto. ¿Pero cómo era posible?, se preguntaba Hume. ¿Acaso no había dicho Rousseau que "prefería que fuera de este modo, por cuanto era una prueba de la estima que sentía por él Su Majestad, sin atisbo alguno de sospecha o vanidad?" Hume declaraba que le diría a Rousseau que "el asunto ya no puede ser objeto de deliberación: él ya había tomado una determinación cuando me permitió presentar mi solicitud al ministro; y de nuevo cuando permitió que el ministro la presentase al rey; y de nuevo cuando escribió al lord mariscal; y de nuevo cuando me permitió notificarle la respuesta del lord mariscal al ministro; y de nuevo cuando consintió durante dos meses en esta determinación; y que el Rey, el general Conway, el lord mariscal y yo mismo tenemos motivos para estar descontentos con él". Claramente exasperado, Hume se preguntaba "si había en el mundo algo igual

de inexplicable". El filósofo de la vida común contestaba su propia pregunta: "Para los propósitos de la vida y la conducta, y para la sociedad, un poco de sentido común es seguramente mejor que tanta genialidad, y un poco de buen humor mejor que una sensibilidad tan extrema".[81]

Fiel a su palabra, Hume escribió a Rousseau: "Vuestra carta al general Conway me ha producido una enorme desazón, la misma que produjo al general". Pero aparentemente se lo había pensado mejor y no le dijo a Rousseau que la suerte ya estaba echada; en vez de ello, le dijo que el general Conway confiaba que cambiase de opinión. "Pero hubo otra circunstancia en vuestra carta que me causó una desazón aún mayor", continuaba Hume. "Mencionabais en ella una calamidad o aflicción con la que os habíais encontrado y que os había provocado la más profunda melancolía". Si el motivo era la broma de Walpole, Hume estaba autorizado a pedirle perdón en su nombre. Hume concluye su carta con un "quiero que sepáis que soy sinceramente vuestro".[82] También podía haber dicho "y que estoy más que preocupado por vos".

Casi un mes más tarde, aún sin respuesta de Rousseau, Hume se puso en contacto con Davenport. Apuntando que "vuestro huésped no es poco antojadizo", le pedía al buen caballero que presionase a Rousseau respecto al asunto de la pensión. En una segunda carta que siguió inmediatamente a la primera, Hume le aseguraba a Davenport que "de no ser Rousseau el hombre más incomprensible del mundo, ahora yo estaría escandalizado y sumamente ofendido por su prolongado silencio".[83]

Sin embargo, Davenport no pudo arrancarle una respuesta al recluso de Wootton, y en consecuencia Hume se vio obligado a interpretar las intenciones de Rousseau a partir de su silencio: "Como no he recibido ninguna respuesta vuestra, concluyo que perseveráis en la misma resolución de rechazar todas las muestras de la bondad de Su Majestad mientras estas permanezcan en secreto". Por ello había solicitado al general Conway, explica Hume, que retirase dicha condición de la oferta del rey. Pero antes tenía que saber si Rousseau lo aceptaría, "para no exponer a Su Majestad a un segundo rechazo".[84]

El depósito de gratitudes que Hume había reunido durante su labor como embajador se estaba quedando seco. Es más, el general Conway y su hermano Lord Hertford estaban a punto de ser apartados del poder debido a la inminente caída del gabinete Rockingham.[85] Finalmente, y con sus asuntos ya en orden Hume estaba planeando abandonar Londres para vol-

ver a Edimburgo. Recibir noticias de Rousseau era por tanto imperativo, y por ello mandó una breve nota a su amigo diciéndole que necesitaba una respuesta inmediata respecto al tema de la pensión. Una vez que deje Londres, le advertía a Rousseau, "ya no estaré en condiciones de poder prestaros ningún servicio en este asunto".[86] Pero pronto quedó claro que los servicios de Hume era lo último que buscaba Rousseau.

Capítulo 10

Hume, juez de le bon David

Mr. Hume tiene que haber actuado en este asunto como el mejor o como el más mezquino de los hombres. No hay posición intermedia. Queda por determinar cuál de las dos cosas es.
ROUSSEAU a HUME

Cuesta creer que en un asunto tan lleno de histeria y de maldad, de impertinencias y mentiras, haya tantos golpes de genio y elocuencia; y la conclusión es realmente sublime.
HUME a Mme DE MEINIÈRES

En marzo de 1766 Boswell regresó a su hogar ancestral, Auchinleck. Aunque su actitud respecto a Rousseau había empezado a cambiar después de su aprendizaje erótico con Thérèse, su necesidad de ser recordado y reconocido por otros no había cambiado. Con su habitual combinación de audacia y sociabilidad, Boswell escribió dos veces a Rousseau en julio, regañándole levemente por descuidar su correspondencia.

En su respuesta, Rousseau le reveló que no era un cornudo ignorante. Con un aplomo lleno de tensión le agradecía a Boswell su interés por su salud y la de Mlle Le Vasseur diciéndole que ambos estaban todo lo sanos que su edad, sus circunstancias y, bien, ciertos acontecimientos recientes, les permitían estar. Le aconsejaba a Boswell que prestase un poco más de atención a su propia salud y en particular "que de vez en cuando se hiciese practicar una sangría; creo que os haría bien". O bien Thérèse le había confesado su aventura a Rousseau, o le había contado alguna mentirijilla regalándole los oídos con historias de su tenaz lealtad frente a los ardientes asaltos del escocés. En todo caso, la mente de Rousseau estaba claramente en otra parte. En la postdata, le pedía excusas a Boswell por su tardía respuesta explicándole que "sus dos cartas habían pasado por las manos de Hume y se habían demorado considerablemente. La primera había sido abierta y el maltrecho estado de la segunda, que había llegado un mes después de ser

echada al correo, sugería que también había sido abierta".[1] Evidentemente, no todos los actos de deslealtad eran igualmente imperdonables: la transgresión de Boswell era una minucia comparada con los crímenes que Rousseau atribuía afanosamente a Hume.

Para Rousseau el verano de 1766 fue un tiempo dedicado a arreglar cuentas. Y nadie se quedó más desconcertado por el giro que tomaron las cosas que el propio Hume. Si bien Rousseau captó correctamente la falta de sinceridad de Boswell, no logró darse cuenta de la honestidad de Hume. El problema para Rousseau, de todos modos, era que la honestidad significaba realmente muy poco en un mundo de apariencias. ¿Qué virtud o valor podía haber en ser sincero con las falsedades? Cuando uno estaba atrapado en un laberinto de espejos, la única virtud que contaba era la sinceridad o fidelidad con uno mismo. El lema de Juvenal que Rousseau había adoptado como propio, *vitam impendere vero*, adquiría de este modo un matiz revolucionario. Vivir la propia vida entregado a la verdad, sin embargo, ya no era algo dirigido al mundo sino al yo: la conformidad con la propia vida interior era la única virtud en los sombríos reinos del mundo moderno.

La largo tiempo esperada respuesta de Rousseau a Hume fue finalmente enviada el 23 de junio, el mismo día que Davenport había informado a Hume en Londres de que la lluvia había retenido a Rousseau en casa, y que estaba escribiendo afanosamente.

> Creía, señor, que mi silencio habría sido lo bastante elocuente como para que vuestra conciencia lo interpretase, pero como al parecer no lo habéis entendido, lo romperé. Disimuláis muy mal: os conozco y sé que no sois ajeno a esto. Sin conexiones previas, sin peleas, sin enredos de algún tipo, sin saber nada el uno del otro excepto lo que podía derivarse de nuestra reputación literaria, os apresurasteis a ofrecerme vuestra amistad y vuestros servicios; conmovido por vuestra generosidad, me arrojé en vuestros brazos y vos me trajisteis a Inglaterra, en apariencia para buscar un refugio para mí, pero en realidad para deshonrarme.[2]

Mientras leía las varias hojas escritas con una letra pulcra y de líneas uniformemente espaciadas de la carta de Rousseau, Hume se dio cuenta con un horror creciente de que los acontecimientos habían tomado una

dirección inesperada. Como una astilla en una herida purulenta, el acantonamiento del engaño de Walpole en la imaginación de Rousseau había tenido unas consecuencias terribles. El ginebrino había llegado a la conclusión de que Hume, en apariencia su amigo, era en realidad su mayor enemigo.

"Os habéis aplicado a esta noble tarea con un celo digno de vuestro corazón, y con un éxito digno de vuestro talento", continuaba Rousseau, "pero no se necesitaba tanto para asegurar el éxito. Vos vivís en el mundo y yo vivo en reclusión, a la gente le gusta ser engañada y vos estáis hecho para engañarla. Pero conozco a un hombre al que no engañáis: vos mismo". Rousseau había rasgado el velo que ocultaba las motivaciones de Hume y, en una imagen perversamente especular de la amistad, afirmaba ahora que ambos se habían entendido perfectamente el uno al otro. "Sabéis con qué horror descartó mi corazón la primera sospecha de vuestros planes. Os dije mientras os abrazaba con lágrimas en los ojos que si no erais el mejor de los hombres teníais que ser el peor de ellos. Pensando en vuestra secreta conducta tenéis que deciros a veces que no sois el mejor de los hombres, y dudo que dándoos cuenta de ello podáis ser alguna vez el más feliz de ellos."[3]

En su alusión a la "conmovedora escena" que había tenido lugar entre ellos la última vez que habían estado juntos, Rousseau añadía un elemento crucial que falta en el relato que de la misma había hecho Hume. Hume había explicado que Rousseau se había sentado de repente en su regazo y con lágrimas en los ojos había exclamado: "¿Podréis perdonarme alguna vez, querido amigo? Después de todas las muestras de afecto que he recibido de vos, yo os lo pago con ese absurdo e insensato comportamiento. Pese a ello tengo un corazón digno de vuestra amistad. Os quiero, os aprecio y ni una sola muestra de vuestra amabilidad me ha pasado desapercibida."[4] La versión de Rousseau, en cambio, añade que de forma harto significativa le había preguntado a su ostensible protector si era el mejor o el peor de los hombres. Completando el infernal silogismo, Rousseau había afirmado luego que la respuesta podía estar sólo en sus corazones: Hume tenía que saber el horror con el que el "corazón" de Rousseau rechazaba estas sospechas; Rousseau, por su parte, sabía ahora que Hume también sabía, en lo más profundo de su corazón, que no era el mejor de los hombres y que, por tanto, tenía que ser el peor de ellos.

"Os doy carta blanca a vos y a vuestros amigos para proseguir con vuestros planes, y abandono en vida mi reputación ante vos con menos pesar, con la seguridad de que algún día se nos hará justicia a ambos", escribía

Rousseau anticipando el tono y las razones que utilizaría en sus posteriores escritos autobiográficos *Rousseau juez de Jean-Jacques* y las *Ensoñaciones*. Aludiendo a sus razones para no aceptar la pensión para obtener la cual tan denodadamente había trabajado Hume, Rousseau declaraba: "Por lo que respecta a vuestros buenos oficios en asuntos relativos a mis intereses, que vos habéis ocultado, os doy las gracias y os eximo de cualesquiera obligaciones. Ya no voy a tener contacto con vos ni pienso aceptar ningún asunto en el que vos seáis el mediador, aunque ello fuera en beneficio mío". Y concluía brutalmente: "Adiós, señor. Os deseo que seáis muy feliz, pero como no tenemos nada más que decirnos el uno al otro, esta es la última carta que recibiréis de mí".[5]

Hume contestó inmediatamente, exigiendo saber qué había hecho para hacerse merecedor de tales acusaciones. "Dado que estoy seguro de haber actuado siempre con respecto a vos de la forma más amistosa y de haberos dado las pruebas más tiernas y activas de afecto sincero, comprenderéis mi extrema sorpresa al leer vuestra epístola: tan violentas acusaciones, confinadas totalmente a generalidades, son tan imposibles de replicar como de comprender. Pero las cosas no pueden quedar así, no tienen que quedar así", continuaba. "Quiero generosamente suponer que algún infame calumniador os ha mentido respecto a mí. Pero en este caso es vuestro deber, y estoy persuadido que será también vuestro deseo, darme la oportunidad de desenmascararlo y de justificarme, lo que sólo puedo hacer si concretáis los detalles de los que me acusáis".[6]

Al declarar que las acusaciones de Rousseau eran "tan imposibles de replicar como de comprender", Hume estaba haciendo gala de coherencia filosófica: entender solamente es posible reduciendo la experiencia a sus elementos separados. Solamente ahora empezaba Hume a medir el grosor de la barrera intelectual que le separaba de su "pupilo". Para el escocés, el testimonio del corazón de Rousseau era una aserción, no una explicación. Y mientras que Rousseau insistía en razones que sólo el corazón puede comprender, Hume mantenía con tesón que tales razones han de apelar a hechos comprobables y a testimonios públicos.

> Decís que yo mismo sé en qué he sido falso con respecto a vos, pero yo digo bien alto, y lo repetiré ante quien sea, todo lo contrario; lo que sé es que mi amistad para con vos ha sido ilimitada e ininterrumpida, y que aunque las circunstancias de la misma han sido generalmen-

> te comentadas tanto en Francia como en Inglaterra, solamente una parte muy pequeña de ella ha sido de conocimiento público. Os requiero a que me digáis el nombre de quien afirme lo contrario, y por encima de todo os requiero a que mencionéis algún detalle concreto en el que os pueda haber faltado.[7]

En dos palabras, Hume estaba exigiendo un proceso público. "Me lo debéis, os lo debéis a vos mismo, lo debéis a la verdad, al honor y a la justicia, y a todo aquello que puede considerarse sagrado entre los hombres. Como el hombre inocente que soy; no digo como vuestro amigo; no digo como vuestro benefactor; repito, como un hombre inocente, exijo el privilegio de poder probar mi inocencia y de poder refutar cualquier escandalosa mentira que se haya inventado contra mí".[8] Pero lo que no podía saber, y mucho menos entender, era que no había tales falsas acusaciones ni hechos incriminatorios que llevar ante un tribunal, ni testigos a los que convocar. Solamente Rousseau le había condenado.

Rousseau había empezado efectivamente a preparar su sumario en contra de Hume durante los primeros días de su estancia en un Wootton bloqueado por la nieve. En el mismo momento en que escribía a Hume para agradecerle todo lo que había hecho por él, Rousseau mandaba un relato muy diferente de su vida a François-Henri d'Ivernois, un comerciante ginebrino que dirigía la facción democrática de la ciudad y que había elogiado las *Cartas escritas desde la montaña* calificándolas como "una tea en un polvorín"[9] A modo de ensayo de las duras acusaciones que pronto lanzaría contra Hume, compartió con d'Ivernois las razones de su invierno de creciente descontento, quejándose de que su reputación se había visto afectada desde que había salido de Londres. Las cartas que le había entregado Hume a él, le confiaba Rousseau a d'Ivernois, a menudo llegaban abiertas, mientras que las que él le daba a Hume para que las echase al correo nunca llegaban a su destino. De un modo más insidioso, Rousseau susurraba que "otras muchas cosas me hacen sospechar de él, incluso el celo que muestra conmigo". Aunque no estaba seguro de cuáles eran las intenciones exactas de Hume, concluía Rousseau, "no puedo evitar pensar que son siniestras".[10]

Una semana más tarde Rousseau relataba sus sospechas respecto a Hume a la marquesa de Verdelin. Junto con los incidentes que había compartido con d'Ivernois, Rousseau mencionaba por primera vez la mirada inexpresiva e inquietante de Hume. "Me resultaba imposible sostener aquella

horripilante mirada".[11] En una larga carta a Malesherbes un mes más tarde, de nuevo hacía hincapié en la mirada de Hume, diciéndole que había roto toda comunicación con él –sin que lo supiera Hume, que estaba cada vez más preocupado por el silencio de su amigo mientras trataba de salvar la pensión que Rousseau insistía en sabotear.[12]

Los amigos mutuos de ambos estaban comprensiblemente perplejos. La marquesa de Verdelin, el lord mariscal Keith, incluso el leal Du Peyrou, todos le aseguraban a Rousseau que estaba equivocado. "Estoy estupefacto por lo que decís de David", replicó Keith. "Decís que *os sirve con el celo más verdadero*, y me gustaría creer que sus intenciones son puras, y que los medios que emplea no son de vuestro agrado más porque no ha juzgado las cosas correctamente que por ningún interés egoísta por su parte".[13] Pero Rousseau no se dejaba convencer, porque sabía –mejor dicho, *sentía*– cuál era la verdad que se ocultaba detrás de tales apariencias. De hecho, las protestas de inocencia de Hume reforzaron la convicción de Rousseau de que su ex amigo era culpable. A finales de mayo y desde los agrestes parajes de Staffordshire, Rousseau le había anunciado finalmente a Du Peyrou que había roto con el hombre que le había llevado allí: "He roto toda correspondencia con Mr. Hume y he decidido que pase lo que pase no volveré a escribirle. Doy por hecho que él, Voltaire y d'Alembert forman un triunvirato. No acabo de entender qué es lo que están tramando, pero están tramando algo".[14]

Así pues, Rousseau le asigna a Hume el mismo papel impuesto al joven Jean-Jacques en Bossey: era condenado por las apariencias, a las que Rousseau, reveladoramente, califica de "hechos". Cuanto más argumentaba Rousseau su inocencia, más convencido estaba Rousseau de su culpabilidad. Hume no podía revelar la verdad a Rousseau más de lo que Rousseau podía haberla revelado a los Lambercier. En ambos casos el lenguaje hacía más profunda la grieta que separaba la realidad de la apariencia. Un hecho que refuerza el trágico paralelismo es la ausencia de todo intento malévolo tanto en los Lambercier como en Rousseau: del mismo modo que el pastor y su esposa estaban sinceramente (aunque erróneamente) convencidos de la culpabilidad del joven Jean-Jacques, también un Jean-Jacques mucho más viejo estaba convencido (de un modo igual de erróneo) de la culpabilidad de Hume. De ahí el patetismo de la petición de Hume a Davenport, que hizo inmediatamente después de recibir la carta acusadora de Rousseau: "Solamente vos podéis ayudarme en este asunto, el más crítico en el que me he visto envuelto en toda mi vida".[15]

"Estoy muy mal, señor, y apenas estoy en condiciones de escribir; pero vos deseáis una explicación y es preciso que os la den. Sólo a vos se debe que no la hayáis tenido durante tan largo tiempo; entonces no la queríais y por eso estuve callado; ahora la queréis, y por eso os la voy a dar. Será una explicación larga, y lo lamento, pero tengo mucho que decir y no quiero tener que decirlo dos veces".[16]

La carta de Rousseau *es* muy larga, treinta y ocho páginas manuscritas con la mejor de las letras del antiguo aprendiz de grabador. También está muy bien trabajada y se ve que ha pasado por varios borradores previos y revisiones en los que Rousseau ha ido reestructurando su explicación para conseguir el máximo efecto, y cincelando su prosa con el mismo cuidado que dedicó a sus grandes obras.[17] Rousseau mezcla hábilmente unas dosis de sinceridad con otras más estudiadas para presentarse a sí mismo como un escritor frágil y asediado que de no ser por su apego a la verdad se dedicaría a cualquier otra cosa que a escribir. El contraste entre el cuidado en la composición y presentación de la carta y su disparatado contenido debió de sorprender seguramente a Hume.

Tras preparar el escenario de su larga misiva, Rousseau repite la promesa contenida en *Julie*: mantendrá la misma sinceridad en este relato que la que impregna las "cartas" de su novela. Expresará solamente sus sentimientos, que por definición, habrán de ser verdaderos. "Como vivo alejado del mundo, no sé lo que sucede en él; no participo en ningún partido, asociación o intriga; como nadie me cuenta nada, sólo sé lo que siento". Pero este sentimiento privado se expresa mediante el género público de la *mémoire judiciaire* o memoria judicial. Escritos por abogados, estos panfletos, enormemente populares, explotaban lo borrosa que es la línea que separa el hecho de la ficción –una actitud, irónicamente, alentada por *Julie*– presentando al cliente como el autor real. Además, aunque originalmente pensadas para influir en los tribunales, las memorias judiciales, debido a que no estaban sometidas a censura, eran de hecho utilizadas para influir en el tribunal de la opinión pública.[18]

Habiendo pasado más de dos años en compañía de varios escritores y diplomáticos franceses, y familiarizado como estaba con sus estrategias literarias, Hume llegó a la conclusión de que Rousseau tenía la intención de publicar su carta. ¿Qué otra cosa podía deducirse de la frase de Rousseau?: "La primera preocupación de quienes conciben planes oscuros es ocultar cualquier posible prueba legal; no es pues aconsejable enfrentarse a ellos

por medio de un proceso legal. La convicción interior aporta otra clase de prueba que regula los sentimientos de un hombre honrado: vos conocéis la base de los mismos". Para Hume, Rousseau estaba tratando de sentarlo en el banco de los acusados del tribunal público del sentimiento.

La famosa calma de Hume se vio así confrontada con una de sus más difíciles pruebas. Según parece, leyó primero rápidamente la carta y luego, una vez que se fue desvaneciendo la estupefacción inicial, volvió a leerla con mucha más parsimonia y, pluma en mano, fue anotando en los márgenes de la carta sus reacciones a las muchas acusaciones que le hacía Rousseau.

Los comentarios de Hume, notas auxiliares para una eventual autodefensa pública, están marcados por la indignación y la incredulidad. Al margen de la afirmación inicial según la cual sólo él era el culpable de no haber recibido previamente una explicación, Hume replicaba que esta era la "primera mentira". Como si estuviera explicándose ante sus iguales, Hume declaraba: "Mr. Rousseau nunca me dio la oportunidad de pedirle una explicación. Si alguna vez abrigó cualquiera de esas negras y absurdas sospechas de las que está llena su carta, siempre se las guardó para sí mientras vivimos juntos".[19] La enorme distancia que separa a los dos hombres se amplía todavía más: mientras que Rousseau invita a Hume a interpretar su silencio como prueba de la conciencia culpable de Hume, este replica que a causa del silencio de Rousseau desconocía lógicamente que estuviera siendo acusado y mucho menos que ya hubiera sido declarado culpable.

Presentando sus cargos con una lógica tan sutil e infundada como la de los sistemas metafísicos que Hume había combatido toda su vida, Rousseau identificaba luego al principal testigo de la acusación contra su antiguo protector: el propio Hume. "Me pedís con toda la confianza que nombre a vuestro acusador. Este acusador, señor, es el único hombre en el mundo al que yo podría escuchar si testificase contra vos: sois vos mismo".

Presentándose a sí mismo como había hecho siempre desde su *Discurso sobre las ciencias y las artes*, como el "enemigo de todo artificio", Rousseau continuaba: "Os hablaré con la misma franqueza que si fuerais otra persona con la que tuviera la misma confianza que ya no tengo en vos. Os presentaré la historia de los movimientos de mi alma y de lo que los ha producido, y hablando de M. Hume en tercera persona, os convertiré en juez de lo que tengo que pensar de él. Pese a la longitud de mi carta, no seguiré otro orden que el de mis ideas, y empezaré por las premisas y concluiré con la demostración".

En su anterior carta a Rousseau, Hume había reivindicado los derechos implícitos que le otorgaban los procedimientos protocolarios y probatorios de un tribunal inglés. Invocando el espíritu del *habeas corpus*, Hume deseaba naturalmente enfrentarse a sus acusadores y tener la oportunidad de demostrar su inocencia más allá de toda duda razonable. Pero Rousseau rechazaba la petición de Hume y le contestaba con una especie de *lettre de cachet* filosófica: tras dilucidar el testimonio de su propio corazón, declaraba vanos toda apelación o diálogo. Ya que él vivía apartado del mundo y ya que el mundo se apartaba de él por las maquinaciones de aquellos que conspiraban contra él, Rousseau recurría a lo que mejor conocía, a la fuente misma de su conocimiento: sus propios sentimientos.

La carta de Rousseau, de hecho, anticipa de una manera inquietante la última de las obras que completó, *Rousseau juez de Jean-Jacques: Diálogos*, escrita diez años más tarde. De manera reveladora, es la obra en la que discute su relación con Hume. El libro adopta la forma de un diálogo entre "Rousseau" y "el Francés" en el que ambos discuten las acusaciones lanzadas contra un tercero, "Jean-Jacques". Como explica Rousseau en el prefacio de la obra, "en estas conversaciones me tomé la libertad de reutilizar su apellido, del que la gente había considerado apropiado prescindir, y siguiendo su ejemplo, me refiero a mí mismo como si fuera una tercera persona, utilizando el nombre de pila al que la gente eligió reducirme".[20] Víctima de su propia celebridad, el tristemente famoso "Jean-Jacques" es ahora el acusado, y el propio Rousseau hace las veces de juez. Para poder reunir de nuevo realidad y apariencia, su verdadero yo y su yo público –para volver a integrarse en un único yo– Jean-Jacques Rousseau tiene, paradójicamente, que desmembrarse. Y tiene que hacerlo en público.

De modo parecido, en su carta a Hume, Rousseau coloca a su ex amigo en la posición de acusado y de juez. Igual que "el pobre Jean-Jacques" en los *Diálogos*, "le bon David" es el acusado, el pérfido Mr. Hume. Y, al igual que "Rousseau", el perplejo escocés es también su propio juez. Por su parte, Rousseau anticipa parcialmente el papel de "el Francés". Pero no asume este papel para acusar a Hume. Al contrario, Hume será su propio acusador. Rousseau es el testigo y la víctima de los hechos que se dispone a relatar. Pues, a diferencia de los *Diálogos*, donde Rousseau exonera en última instancia a Jean-Jacques de todos los cargos que pesan sobre él, aquí Rousseau está decidido a probar la culpabilidad de Hume. De este modo, Hume se encuentra atrapado en la telaraña de una lógica pesadillesca que sería más

familiar a los lectores de Kafka o de Orwell que a los de Richardson o incluso Sterne.

Con su habitual dramatismo, Rousseau explica primero su decisión de aceptar la oferta de asilo en Gran Bretaña. En esencia, fue la fama de probidad y el genio de Hume lo que le llevó a engañarse: "Encontraba de algún modo gloriosa la perspectiva de dar un buen ejemplo a los hombres de letras con la sincera unión entre dos hombres cuyos principios eran tan diferentes".[21]

Allí donde esperaba probidad, Rousseau encontró perfidia, la abyecta progenie de la vanidad herida y de los inevitables celos. Recordando su recibimiento en París, se detiene en el inoportuno efecto que debió de causarle a su atemorizado anfitrión: "Vio, y tal vez fue demasiado para él, la recepción que me daba un gran príncipe", refiriéndose al príncipe de Conti, "y me atrevo a decir, también la de la gente... Supongo que se sintió tan emocionado como yo, aunque no de la misma manera". A la entusiasta descripción que le había hecho Hume a Blair –"Voltaire y todos los demás quedaron totalmente eclipsados por él"– Rousseau añade ahora el nombre del propio Hume. Y en consecuencia, la "sincera unión" que Rousseau esperaba formar había sido, desde el principio, fraudulenta.

La reinterpretación que hace Rousseau del dramático cruce del Canal añade una capa más de sospecha. "Al desembarcar en Dover y emocionado como estaba por haber puesto finalmente pie en aquella tierra de libertad a la que me había llevado aquel hombre tan ilustre, le arrojé los brazos al cuello y le abracé estrechamente sin decir nada y cubriendo en cambio su rostro de besos y bañándole de unas lágrimas mucho más elocuentes que cualquier palabra". Rousseau pone aquí de manifiesto una vez más que no confía en el lenguaje: el verdadero lenguaje, declara en su *Ensayo sobre el origen de las lenguas*, está compuesto de gestos, no de palabras. Los gestos dependen "menos de las convenciones [y] son también más expresivos y dicen más en menos tiempo".[22]

Trágicamente para Rousseau, Hume parecía ser sordo –o más bien ciego– a ese lenguaje. "Esta no fue la primera vez, ni la más notable, en la que él pudo ver en mí los signos de un corazón empapado de sentimiento. No sé qué efecto tendrán en él estos recuerdos, si es que los evoca alguna vez, pero imagino que a veces le habrán causado cierta turbación". Desde el abrazo en Vincennes con Diderot muchos años antes – "¡Observad, Monsieur, cómo me quieren mis amigos!"– Rousseau había pasado a ese abrazo

en el gélido muelle de Dover con Hume, que ahora, según creía Rousseau, estaría susurrando para sí: "¡Observa cómo los demás aman a mi amigo!"

Rousseau pasaba por un filtro oscuro todos los gestos de Hume, todas sus palabras. Ahora se preguntaba incluso si el retrato de Ramsay no habría sido un signo más de la infidelidad de Hume. Aunque todavía no había manifestado, como haría más tarde en los *Diálogos*, que el retrato le parecía no mucho mejor que "un espantoso cíclope", Rousseau creía ahora detectar hipocresía, o peor: una conspiración, en el encargo de Hume de hacerle un retrato. El 'antojo' de Hume, según Rousseau, parecía "demasiado afectado y me pareció ver en él una especie de ostentación que no me gustó". Hume no parecía precisamente la clase de hombre que encarga retratos caros de sus amigos, cavila Rousseau, aunque en este punto admite que podría estar equivocado.

Este sería el último rasgo de generosidad de Rousseau. Hasta entonces, admitía, Hume se había beneficiado de las apariencias. Cualquiera conocedor de su relación habría visto solamente la solicitud de Hume por su nuevo amigo y habría oído solamente las palabras de agradecimiento de Rousseau por su anfitrión. ¿Y qué otra cosa podría alguien pensar de la pensión real que Hume se había esforzado tan dura y desinteresadamente en conseguir para Rousseau? Este era el motivo, explica Rousseau, por el que había hablado de los buenos oficios de Hume con "un corazón desbordante de gratitud". Pero ese mismo corazón había sido traicionado, había sido víctima una vez más de las apariencias: "Valorando sus servicios por el esfuerzo y el tiempo que en ellos había empleado, eran realmente inestimables, sobre todo teniendo en cuenta su buena voluntad; pero juzgándolos por el bien real que habían representado para mí, tenían más apariencia que sustancia".

En ese mundo al revés –en el que, según la descripción de Allan Bloom, el hombre piensa sólo en sí mismo cuando juzga a los demás y piensa sólo en los demás cuando reflexiona sobre sí mismo– sólo Hume era el beneficiario de la pensión real.[23] Apartando a un lado la mano tendida hacia él, Rousseau bramaba enojado que no había ido a Inglaterra a mendigar su pan. Además, todo lo bueno que Hume había hecho por él podía haber sido igualado –o superado– si hubiese venido de otros. El mecenazgo de Hume era, de hecho, ponzoñoso: lo que generaba ese tipo de relación eran enemigos, no amigos. Y estos adversarios no eran una caterva variopinta; al contrario, eran los amigos de Hume. "¿Quién podía haber provocado su ene-

mistad contra mí? Yo no, ciertamente, que no sabía nada de ellos, ni los había visto en mi vida. Si hubiera ido sólo a Inglaterra no tendría ni un solo enemigo".

Rousseau tenía la impresión de que el mundo exterior se había vuelto contra él poco después de su llegada a Inglaterra. "Poco después de nuestra llegada a Londres, percibí un absurdo cambio en la forma de pensar de la gente respecto a mí, que pronto resultó muy evidente". Los periódicos, que le habían colmado de elogios a su llegada, arrojaban ahora insultos y falsedades contra él. "Todo lo que se había publicado al respecto de mis infortunios había sido tergiversado, alterado o interpretado de forma equivocada, y siempre y en la medida de lo posible en perjuicio mío".[24] Tales informes críticos o, aún peor, cómicos, no eran una muestra de la libertad de expresión de la prensa británica, un concepto totalmente extraño para un pensador perseguido por teocracias y monarquías, sino las maquinaciones de su némesis, Hume. "Me pareció muy extraño que inmediatamente después del regreso de Mr. Hume, que gozaba de tanto crédito en Londres... su presencia produjese un efecto tan contrario al que hubiera sido de esperar".

Para un pensador público como él, a menudo vapuleado por la prensa, a Hume le parecería seguramente muy extraño ser acusado de manipular a la prensa inglesa para ponerla en contra de Rousseau. Ya fuese por la naturaleza infundada de la acusación o por la ignorancia que manifestaba Rousseau de las libertades de la prensa inglesa, Hume se quedó perplejo. "¿Tengo que hacerme responsable de cada artículo y de cada periódico impreso en Inglaterra?", anota en uno de los márgenes. "También podrían pedirme", continuaba, "que me hiciera responsable de todos los asaltos que se producen en sus caminos, y soy tan inocente de los unos como de los otros".

Y sin embargo, según Rousseau, era mucho más que la prensa lo que había caído bajo la torva influencia de Hume. Todos los que estaban en la órbita de este, desde su huésped John Stewart, hasta el hermano de Stewart y los demás huéspedes de la casa de Hume, pasando por las propias caseras, le habían o bien insultado en la cara o mostrado un respeto fingido. Y todos habían seguido el ejemplo de Hume, que les superó a todos cuando colocó un ejemplar de *La nueva Eloísa* en un lugar bien visible de la sala de estar la primera vez que Rousseau estuvo en la casa, pese a que dicho libro "tenía que haber sido el que más tedioso le resultaba de los suyos", decía Rousseau (con una precisión no deliberada).[25]

Las acusaciones de Rousseau se hicieron cada vez más escurridizas y

exasperantes. El bibliotecario del British Museum que le había recomendado Keith se ofendió porque había faltado a una cita por culpa de Hume, que había insistido en que fuese al teatro con la Sra. Garrick. Cuando Rousseau se enteró de la falsa carta del rey de Prusia le preguntó a Hume si era cierto que Walpole había sido el 'editor' de la misma. El escocés había contestado con una pregunta: ¿cómo se había enterado Rousseau? "Hasta ese momento, Mr. Hume parece haber caminado en la sombra. A partir de ahora, será posible verlo caminar a plena luz y sin disfraz".

A medida que Rousseau iba tejiendo aquella siniestra red de intrigas, el asombro de Hume se iba haciendo cada vez mayor. Abrumado por aquella arrolladora mezcla de locura y elocuencia, pedía pruebas: ¿Cómo sabe esto Rousseau? ¿Dónde ha visto u oído tales conspiraciones? Para Hume, pedir pruebas era algo perfectamente razonable, pero para Rousseau era risible: el ginebrino ya había descartado esas preguntas como improcedentes. Hume protestaba defendiendo su inocencia y escribiendo la palabra *mentira* una y otra vez en los márgenes de la carta, junto a esas descabelladas afirmaciones. "Segunda mentira", escribe Hume respecto al supuesto incidente en el que Rousseau implica a Stewart, aduciendo una atenta carta que Rousseau le escribió posteriormente a él, y "tercera mentira" respecto a la historia del hermano de Mr. Stewart. En cuanto a la 'ridícula historia' del teatro, no recuerda nada en absoluto. ¿Era esa, pregunta Hume, la base de las sospechas de Rousseau: su amistad con Walpole, el hecho de que el hijo del Dr. Tronchin viviese accidentalmente en su misma casa, y la incapacidad de sus caseras para entender ni una sola palabra en francés? Solamente una "mente ofuscada", piensa, podría inventarse una historia tan fantástica sin otra base que las coincidencias y la casualidad. ¿Acaso no podía él explicar fácilmente todas y cada una de aquellas circunstancias?[26]

Incluso el asunto de la correspondencia de Rousseau 'forzada' por Hume podía ser fácilmente, aunque torpemente explicado. En la nota más larga de la versión publicada de la correspondencia, Hume describía cómo Rousseau se estaba quejando continuamente del coste del franqueo que tenía que pagar por las cartas que recibía, especialmente las muchas cartas procedentes de corresponsales desconocidos que no deseaba leer. Aunque Rousseau decidió finalmente no recibir más cartas, estas siguieron llegando a la casa de Hume en Londres. Este las llevaba diligentemente a Chiswick cada vez que iba a visitar a Rousseau, pero su huésped se negaba a aceptarlas y le pedía a Hume que las devolviera a la oficina postal y recuperase el

dinero que había tenido que pagar. Sintiéndose incapaz de razonar con Rousseau y no deseando devolver las cartas al servicio postal, Hume decidió seleccionar las más importantes para enviárselas a su amigo. "Me siento avergonzado de tener que explicar estas insignificancias", dice Hume en la conclusión de su nota.[27]

La nota más larga de Rousseau en su carta, a su vez, también plantea la cuestión del manejo de sus cartas por parte de Hume. Recién llegado a casa de Hume de camino a Wootton, cuenta Rousseau, estaba escribiendo una carta que Hume parecía ansioso de leer y llevar al correo. Cuando entró Lord Newnham y Hume salió de la habitación un momento, Newnham ofreció poner la carta en la valija diplomática. Cuando Hume entró de nuevo en la habitación, Newnham estaba a punto de poner su sello en la carta, pero Hume se ofreció insistentemente a poner el suyo. No pudiendo quedarse solo con Newnham, Rousseau vio cómo el criado de Hume se llevaba la carta. "Así, aunque no he recibido respuesta a mi carta, no tengo duda de que llegó a su destino; pero sospecho –lo admito– que fue leída antes".

La respuesta de Hume a esta acusación es potencialmente reveladora y no habla del todo en su favor. "Estas infames y oscuras sospechas se apoyan en una base tan débil que las circunstancias de esta historia podrían ser verdaderas o falsas sin que ello tuviera trascendencia alguna", escribió Hume en uno de los márgenes de la carta.[28] Sin embargo, este es el único caso en el que Hume no reprodujo de ninguna forma su nota al margen cuando llevó el texto a la imprenta. ¿Consideró que estaba por debajo de su dignidad contestar públicamente esta acusación? ¿O había algo de verdad en ella? Si bien la historia de Hume embolsándose la carta podía parecer absurda, había, después de todo, algo de verdad en la acusación de Rousseau según la cual Hume había estado leyendo su correo. Aunque Hume puede no haber querido admitirlo ante sí mismo o ante los demás, la "insignificante circunstancia" de su forma de gestionar el correo de Rousseau daba cierto crédito a las sospechas de este, si no a sus conclusiones respecto a las intenciones de Hume. Sin embargo, fue la propia conducta de Hume la que, a los ojos de Rousseau, representó en última instancia su ruina. Rousseau recordó la última velada que pasaron juntos los dos ex amigos. "Una noche, después de cenar, mientras estábamos sentados junto al fuego", escribe.

> Vi que me estaba mirando fijamente, como hacía a menudo; y de un modo que es muy difícil de explicar. En aquella ocasión me lanzó una

> mirada fija y penetrante, con una expresión desdeñosa que me llenó de inquietud. Para librarme de aquella incómoda sensación en que me encontraba, me esforcé en mirarle a él de la misma forma, pero al fijar mis ojos en los suyos sentí un terror indescriptible y pronto tuve que apartar la vista. La forma de hablar y la fisonomía del buen David es la de un hombre honrado; pero, ¡por Dios!, ¿de dónde ha sacado este hombre esos ojos que clava de ese modo tan duro e inexplicable en los de sus amigos?

Del mismo modo que Rousseau separaba a "Jean-Jacques" de "Rousseau" en sus *Diálogos* para evaluar la contradicción entre realidad y apariencia, también distingue al "buen David" de "Mr. Hume". *Le bon David* parecía un buen hombre, un hombre famoso por su honor y su talento. Pero el hombre real que había detrás, Mr. Hume, era delatado por aquella implacable mirada. Pero si en los *Diálogos* realidad y apariencia se reconcilian finalmente para probar la inocencia de Jean-Jacques Rousseau, aquí los dos mundos convergen para probar la culpabilidad de Hume.

> La impresión que me había producido aquella mirada se me quedó grabada y me causó una gran inquietud. Mi desazón aumentó y estuve a punto de desmayarme; y de no ser por el alivio que me produjo una efusión de lágrimas, creo que me habría asfixiado. Enseguida fui presa de un violento remordimiento; me despreciaba a mí mismo; hasta que finalmente, en un arrebato que todavía recuerdo con placer, me lancé sobre él, le abracé con avidez y casi ahogándome entre sollozos y empapado en lagrimas, exclamé, con la voz quebrada: 'No, no, David Hume no puede ser un traidor. Si no es el mejor de los hombres tendría que ser el peor de ellos'. David Hume me devolvió cortésmente mis abrazos y dándome unos golpecitos cariñosos en la espalda, repitió varias veces, con un tono natural y bondadoso: 'Vamos, vamos, señor. Ya está bien, señor. ¡Mi querido señor!' No dijo nada más. Sentí que se me encogía el corazón. Luego nos fuimos a dormir y a la mañana siguiente partí hacia el campo.

Como revela este tortuoso fragmento, Hume tuvo un momento Rashomon. Por un lado, esta era la misma escena que, como ya le había contado a Hugh Blair, le había conmovido profundamente. El escocés había expe-

rimentado una especie de catarsis y se había sentido al mismo tiempo avergonzado y aliviado por haber llorado como un niño. Y sin embargo ahora Hume descubría que Rousseau solamente había sentido angustia y desazón. Las efusiones de Hume habían sido, para la sensibilidad de galgo de Rousseau, poco más que un abrazo cortés acompañado de cuatro palabras de consuelo. No era la vida –al menos tal como Rousseau la entendía–, sino puro teatro. En realidad, para Rousseau, la congruencia entre las palabras y los actos de Hume en esa ocasión fue sorprendentemente similar a su penosa actuación en el juego de salón narrado por la antigua amiga y después enemiga de Rousseau, Madame d'Épinay: al pedirle que expresara sus emociones con la elocuencia de un Garrick, el pobre Hume sólo había sido capaz de tartamudear: "Bien, señoritas, bien, aquí estamos".

La diferencia, por supuesto, era que mientras para Madame d'Épinay Hume no se había molestado en actuar, para Rousseau el escocés sí lo había intentado, para deshonra suya. Hume se sintió menos disgustado por la crítica a su pobre actuación que por el ataque a su integridad. "Esta es una cuarta mentira, la más estudiada y premeditada de todas", escribió en el margen.[29]

Hume comprendió que Rousseau estaba utilizando aquella escena en particular para convertirla en el meollo de su acusación. "Todo el diálogo en esta escena está artificialmente construido para servir de fundamento a una porción del tejido de fábulas en que consiste esta carta", escribe Hume en el margen. Sospecha, además, que la disculpa de Rousseau por sospechar de él no es en absoluto una disculpa, sino en realidad un desafío y una trampa: *"Si no es el mejor de los hombres tendría que ser el peor de ellos"*. Dado lo imposiblemente arriba que coloca Rousseau el listón, a Hume no le queda más que la segunda de estas posibilidades.

Rousseau explica que en cuanto llegó a Wootton la ansiedad que le producía el carácter de su protector se acentuó todavía más. "¿Pero qué reposo puede tener uno en la vida cuando su corazón está agitado? Aquejado por la más cruel de las incertidumbres y sin saber qué pensar de un hombre al que debo tanta estima y amor, me esfuerzo por librarme de esta fatal duda y en confiar en mi benefactor". Es cierto, admite, que ninguna de estas circunstancias, todas ellas menores, es en sí misma condenatoria, pero su acumulación resulta como mínimo sorprendente. Y si bien Hume pudo haber explicado estos hechos, elige no hacerlo. A Rousseau no le queda, pues, más remedio que poner en cuestión el carácter de Hume. "Le escribí una

carta que tenía que haber encontrado natural si era culpable, pero extraordinaria si era inocente. Pues, ¿qué podía ser más extraordinario que una carta llena de gratitud por sus servicios y que al mismo tiempo expresaba desconfianza por sus sentimientos, y en la que poniendo en cierto modo sus acciones a un lado y sus sentimientos al otro, en vez de hablar de las pruebas de amistad que me había dado, yo deseaba que me amase por el bien que me había hecho?" Aunque no había conservado copia de su carta, Rousseau desafía a Hume a que saque el original y afirma: "cualquiera que la lea verá en ella el trabajo de un hombre agobiado por una secreta inquietud, deseoso de expresarla y temeroso de hacerlo". Pero ¿cuál es el efecto que produce la carta en Hume? "Ninguno, absolutamente ninguno".

Hume no había pasado la prueba que le había planteado Rousseau –el hecho de que el escocés no fuera consciente de que se trataba de una prueba no tiene apenas importancia. "Me extrañó más su silencio que lo que me había extrañado su flema durante nuestra última conversación", explica Rousseau. "En esto me equivocaba; este silencio [respecto a la carta] era muy natural después del otro, y era en realidad lo que yo tenía que haber esperado. Pues cuando uno se aventura a decirle a alguien a la cara: *Estoy tentado a creer que sois un traidor*, y él no muestra ni siquiera la curiosidad de preguntar por qué, puede deducirse con certeza que no manifestará esta curiosidad mientras viva, y es fácil juzgarle a partir de estos leves indicios".

Tratando de entender la explicación de Rousseau, Hume se remonta a la carta del 22 de marzo. Cuando Rousseau le confía desde Wootton que "es imposible que os imaginéis todos los encantos que he encontrado aquí; tendríais que conocer el lugar y leer en mi corazón", ¿no se le habría escapado a Hume el significado profundo de estas palabras aparentemente tranquilizadoras? Es como si los pasajes a los que se refiere Rousseau ahora estuviesen escritos con una tinta solamente visible a los puros de corazón. ¿Era tal vez este el propósito de la observación, por otra parte banal, según la cual "deberíais ser al menos capaz de leer aquellos sentimientos que os afectan y que con tanto merecimiento os habéis ganado"? La carta, es cierto, acaba con una referencia al incidente del alquiler del coche por el que Hume había pedido perdón a Rousseau, pero su acusador ni siquiera menciona ese triste hecho ni como la causa de su extraño comportamiento la última noche que estuvieron juntos ni de sus sospechas respecto a él. La carta de Rousseau desprende, en cambio, "cordialidad". Hume escribe de nuevo en el margen: "Quinta mentira: véase la propia carta". Y respecto a la pregunta

de Rousseau de por qué Hume no tuvo la curiosidad de preguntarle por qué le consideraba un traidor, "una repetición de la cuarta mentira y, en consecuencia, equivalente a una sexta mentira".[30]

Las sospechas de Rousseau se habían metastatizado. La publicación de la supuesta carta del rey de Prusia, en la que Rousseau creyó ver la mano de d'Alembert, le abrió finalmente los ojos. "De repente un rayo de luz me descubrió la causa secreta del súbito y conmovedor cambio respecto a mí que yo había observado en el público, y comprendí que la trama que habían representado en Londres la habían montado en París". Las piezas empezaban a encajar: no sólo el malicioso d'Alembert era muy amigo de Hume, sino que Rousseau también recordó "cuatro aterradoras palabras que Mr. Hume había utilizado". Pero no os molestéis en buscarlas ahora mismo, advierte Rousseau; las guarda para el clímax de la carta, donde piensa revelar en toda su profundidad la traición de Hume.

¿Y por qué no iba Hume a verse sometido a dicho suspense? ¿Qué hizo o dijo él, después de todo, cuando se publicó la insidiosa carta en nombre de Federico? Nada: el hombre que le había prometido su amistad y protección al filósofo perseguido no dijo nada ni escribió nada. Y en consecuencia, el propio Rousseau se vio obligado a escribir al editor del periódico que la había publicado. ¿Le quedaba otra alternativa? Igual que había hecho su padre Isaac muchos años antes, Jean-Jacques recurrió al lenguaje del duelo: este desafío implícito a la integridad de Hume fue "el primer bofetón en la cara de mi patrón". Pero Hume rechazó el desafío negándose a contestar. "No siente nada", dedujo Rousseau al ver que el escocés encajaba el bofetón sin hacer nada.

Pero Rousseau persiste. Declara que "el impostor tenía cómplices en Inglaterra; se lo dije muy claramente a su amigo", es decir, a Hume, "que estaba en Londres y estaba deseoso de pasar por ser el mío". En pocas palabras, casi ha acusado directamente a Hume, que también ahora permanece callado. "Era el segundo bofetón en la cara que le daba a mi patrón. Y siguió sin sentir. Todavía no".

Luego vino rápidamente el difamatorio panfleto escrito contra él por Voltaire, que fue rápidamente traducido al inglés, lo que no fue precisamente una coincidencia, observa Rousseau. "No tuve la menor duda de que mi querido patrón había sido uno de los instrumentos de su publicación". Es cierto que Hume no era citado en el panfleto, pero esta omisión era incluso más condenatoria. "Mr. Hume no era mencionado; pero él vive y conversa

con personas que sí son mencionadas. Es bien sabido que todos sus amigos son mis enemigos": Tronchin, d'Alembert, Voltaire y todos aquellos en Inglaterra a quienes Hume había conseguido volver en contra de él. "Cualquiera puede descubrir el hilo que se ha ido desenredando desde mi llegada a Londres, y será fácil que vea si Mr. Hume está sosteniendo o no uno de sus cabos".

El largo y penoso asunto de la pensión llega también ahora a un punto crítico. Cuando llega la oferta real, Rousseau declara que no puede aceptar un regalo obtenido gracias a los buenos oficios de ese traidor. "Este fue, debo confesarlo, uno de los momentos decisivos de mi vida. ¡Qué difícil me resultó cumplir con mi deber!" Pese a la difícil situación en la que ahora se encontraba, la de tener que renunciar a una pensión que en principio ya había aceptado, Rousseau no vaciló en actuar como un hombre de honor. "Cumplí con mi deber, aunque no sin renuencia". Escribió al general Conway explicándole su dilema moral tan bien como pudo y rechazó la oferta. Pero se negó a mencionar el nombre de Hume en la carta y tampoco quiso escribirle –omisión que, según Rousseau, Hume debió de haber visto: "Este fue el tercer bofetón que le di a mi patrón; es culpa suya si no lo sintió; no puede sentir nada".

Junto con cualquier otro gesto de parte de Hume, Rousseau veía ahora la pensión como un cebo. "¿Cuál era el propósito que ocultaba? Nada más claro. Se trataba de aumentar mi resentimiento hasta el punto más alto para que el golpe que estaba preparando asestarme surtiera el máximo efecto. Sabía que no tenía nada más que hacer que irritarme y así yo sería culpable de una serie de absurdidades. Hemos llegado ahora al momento decisivo en el que se verá si razonaba bien o mal". Habiendo colocado a Rousseau en una posición en la que tenía que rechazar la pensión sin poder explicar el motivo, Hume utilizó luego su ascendiente sobre Conway para retirar la condición de la confidencialidad de la pensión, sabiendo muy bien que el quisquilloso exiliado no aceptaría una oferta pública. "Este fue el momento decisivo, la finalidad y el objetivo de todos sus esfuerzos".

Como un detective admirando los crímenes que va poniendo al descubierto, Rousseau felicita al autor: "El último golpe fue una obra maestra". Invita a Hume a observar cómo él, Hume, lo ha dispuesto todo. Si Hume ignorase sus sospechas, lo que a Rousseau le parece imposible, entonces, todas estas coincidencias serían sólo eso, coincidencias. Además, al negarse a reconocer las sospechas de Rousseau, Hume podía afirmar que no sabía de su existencia.

> Un hombre de entendimiento tan ilustrado, de genio tan penetrante por naturaleza, y tan soso por decisión, no debería ver nada, oír nada, sentir nada, conmoverse por nada; pero, sin decir una sola palabra para quejarse, justificarse o explicarse continúa dándome las señales más insistentes de su buena voluntad para servirme a mi pesar. Me escribe afectuosamente para decirme que no puede quedarse por más tiempo en Londres para servirme, ¡como si hubiéramos acordado que se quedaría allí con este fin! Esta ceguera, esta insensibilidad, esta perseverancia, no forman parte de su naturaleza; en consecuencia, tienen que tener otros motivos.

Así pues, todo se reduce a lo que Rousseau le dijo a Hume aquella última noche para ponerlo a prueba: Mr. Hume tiene que haber actuado en este asunto como el mejor o como el más mezquino de los hombres. No hay posición intermedia. Queda por determinar cuál de las dos cosas es".

Aunque tergiversaba todo cuanto había de real y verdadero, el empuje de la narrativa de Rousseau impresionó a Hume. Arrastraba al lector desde la curiosidad a la duda, desde el asombro al sobrecogimiento, llegando al clímax en una peculiar suerte de sublimidad cuando el autor regresa a esas cuatro terroríficas palabras, las palabras cuyo recuerdo finalmente iluminaba lo que hasta entonces había permanecido a oscuras. "La crítica condición a la que me había reducido ahora me hizo revivir en mi mente las cuatro palabras que he mencionado antes", anuncia Rousseau, "y que le oí pronunciar y repetir en un momento en que no las comprendí de verdad". Del mismo modo que muchos años antes la nada extraordinaria pregunta formulada por la Academia de Dijon había desencadenado la revelación de Rousseau, ahora eran unas palabras aparentemente banales de Hume las que, en un destello de intuición, ponían de manifiesto lo que hasta entonces había permanecido oculto.

Pero esta vez el gran acontecimiento tuvo lugar de camino a Londres y no de camino a Vincennes, más concretamente en la posada de Senlis. "Era la primera noche después de nuestra salida de París. Dormimos en la misma habitación y por la noche le oí pronunciar varias veces en francés y con gran vehemencia: *Je vous tiens J.J.Rousseau*, 'ya os tengo, Rousseau'. No sé si estaba dormido o despierto". Rousseau no podía recordar aquellas palabras sin estremecerse. Es posible que también Hume se estremeciera, pero por otros motivos muy diferentes. Como anota en el margen, si Rousseau no

sabía si estaba dormido o despierto cuando pronunció aquellas terribles palabras, ¿cómo podía estar seguro de que él mismo estuviese dormido o despierto al oírlas?*

La pregunta de Hume casi captura la calidad de Alicia en el país de las maravillas que tiene la interpretación que hace Rousseau de su amistad. Mientras que las cartas "editadas" por Rousseau en *La nueva Eloísa* dejaron convencidos a sus lectores de que aquel mundo y aquellos personajes de ficción existían realmente, su carta a Hume trataba de persuadir al lector de que el mundo factual y sus habitantes no existían, al menos no de la forma en que eran percibidos por otros. La realidad que había detrás de nuestras vidas cotidianas, afirmaba Rousseau, era muy diferente. De ahí que se estremeciera al recordar la terrible mirada que reflejaba la siniestra intención de aquellas cuatro palabras.

> Aquellas palabras, cuyo tono mora todavía en mi corazón como si acabase de oírlas ahora mismo; aquellas largas y fatales miradas que tan a menudo posaba en mí; los golpecitos en la espalda con la repetición del *Vamos, vamos, señor* en respuesta a mis sospechas de su traición: todo esto me afecta tanto después de lo sucedido que este recuerdo, si no tuviese otro, sería suficiente para impedir cualquier reconciliación o recuperación de la confianza entre nosotros: ni una sola noche pasa por mi cabeza sin que crea oír las palabras *Ya os tengo, Rousseau* resonando en mis oídos como si hubiera acabado de pronunciarlas.

Hume explotó al leer este pasaje: "Sin ningún escrúpulo puedo afirmar que esta es la doceava mentira, y la más flagrante". Y luego apuntaba cuidadosamente que "esta carta fue sellada con el lema habitual de Mr. Rousseau, *Vitam impendere vero* –'Dedica tu vida a la verdad'. ¿Ha conocido alguien a

* A Hume le hubiera gustado conocer la historia de una excursión botánica hecha por Rousseau unos años antes. En compañía de unos amigos, Rousseau había ido al Mont Chasseron y había pasado la noche en un granero. Por la mañana, le preguntaron al filósofo si había dormido bien, a lo que él replicó: "Yo casi nunca duermo". Al oír esto, uno de sus compañeros exclamó exasperado: ¡Por Dios, Monsieur Rousseau, me sorprendéis! Os he oído roncar toda la noche. ¡Yo sí que no he podido dormir!" (Maurice Cranston, *The Solitary Self: Jean-Jacques Rousseau in Exile and Adversity* [Chicago: University of Chicago Press, 1997], 89-90).

un pretendiente a la suprema virtud cuya honestidad fuera común?"[31] Los dos hombres habían llegado a un extraño punto muerto: Hume, el escéptico, insistía ahora en el sentido común, en los hechos objetivos, mientras que Rousseau defendía una cierta relación de ideas. El problema estaba en que la validez de esta particular relación de ideas no iba más allá de la mente de Rousseau. Estaba no en medio de una epifanía, sino de una apofanía: su mundo estaba impregnado de una trascendencia inmensa y misteriosa, mientras que el más común de los gestos, de las palabras, de los actos estaba dotado de un significado tremendo pero escurridizo.[32]

"Sí, Mr. Hume, ya sé que *me tenéis*", concluye Rousseau afirmando exaltado su derrota, como si aquella noche en Senlis le hubiesen raptado y no escoltado a un exilio glorioso. La fechoría de Hume, sin embargo, había atrapado solamente "el exterior" de la posición mundana de Rousseau, incluso su yo físico. Pero la habilidad del escocés para afectar "mi reputación y tal vez mi seguridad" no podría alcanzar jamás su inocencia presente. La parte más sensata de la humanidad "percibirá que nada más que mi invencible aversión por toda clase de falsedades... podía haber impedido mi disimulo en un momento en que era en tantos sentidos lo que me interesaba".

Por la elocuencia de la carta y por su meticulosa organización, Hume supuso que Rousseau estaba preparando el caso para presentarlo a la opinión pública. De hecho, ni él mismo pudo evitar sentir cierta admiración. "¿Podéis creer", escribe a un corresponsal francés, "que en una carta tan llena de furia, maldad e impertinencia, y de mentiras, hay muchos rasgos de genio y elocuencia, y que su conclusión es notablemente sublime?"[33] ¿Cómo podía Rousseau *no* publicarla si había presentado el caso como un ejemplo más de la injusticia del mundo? ¿Cómo no iba a lamentar, con la consumada visión de alguien que, como decía la sátira de Walpole, había hecho carrera de su imaginaria persecución, que "la parte sensata de la humanidad la forman pocos y no hacen mucho ruido?"

Como quedaría pronto claro, la parte *sensata* de la humanidad –por oposición a aquella comprometida con el *sentido*– la formaban muchos, no pocos, e iban a congregarse no en torno a Hume, sino en torno al hombre que sería su comadrona intelectual, Rousseau. Rousseau anticipa de hecho este giro de los acontecimientos al final de su carta, donde una vez más prefigura la lógica de los *Diálogos*. Se presenta a sí mismo como *le pauvre Jean-Jacques*, el inocente que, condenado por las apariencias, abandona toda esperanza de demostrar su inocencia y su virtud ante sus contemporáneos, y en

cambio dedica su vida a la verdad desde la soledad. "Todas las circunstancias del caso son igualmente incomprensibles", se desespera Rousseau. "¡A cada lado del mismo hay un abismo insondable! Y yo estoy perdido en ambos lados: si sois culpable, soy el más desdichado de los hombres; si sois inocente, soy el más mezquino de ellos".

Jean-Jacques era una vez más inocente, pero fue encontrado culpable. Al final, le propone a Hume una elección análoga a la que le había presentado a Hume la última noche que estuvieron juntos. "Si sois culpable, no volváis a escribirme... Si sois inocente, osad justificaros. Lo repito: si sois inocente, osad justificaros; si no, adiós para siempre". Pero el tribunal al que el acusado tenía que someter su defensa era el corazón de Rousseau, que ya tenía decidido el veredicto.

Hume era consciente de lo inútil que era buscar una respuesta que pudiera satisfacer tanto a Rousseau como a la realidad. El 22 de julio, en la que sería su última carta a su ex 'pupilo', Hume explicaba que contestaría solamente uno de los puntos de la acusación: su versión de la última conversación entre ambos la noche fatal anterior a su partida.

Y así Hume cuenta una vez más la historia de la reacción de su huésped ante el "bondadoso artificio" de Davenport respecto al carruaje. "Pero cuando estábamos solos sentados junto al hogar dijisteis que sospechabais de sus intenciones y me reprochasteis estar de acuerdo con él. Me esforcé en tranquilizaros y en cambiar de tema, pero en vano. Permanecisteis huraño y estuvisteis callado o contestándome malhumorado. Al final os levantasteis y disteis un par de vueltas por la habitación, y de repente, y ante mi sorpresa, os sentasteis en mis rodillas, me lanzasteis los brazos al cuello, me besasteis con ardor y llenasteis mi rostro de lágrimas".[34]

Las historias coinciden en este punto, pero luego Hume da su versión de lo sucedido durante esta disputada escena. "Vos exclamasteis: '¡Mi querido amigo! ¿Podréis perdonarme alguna vez esta locura? Después de las molestias que os habéis tomado para servirme, después de las innumerables pruebas de amistad que me habéis dado, yo os lo pago con mi mal humor y mi hosquedad. Pero vuestro perdón será una nueva prueba de amistad y confío que en el fondo descubráis que mi corazón no es indigno de mí'". En su versión, Hume no repite el *cri de coeur* de Rousseau: que David Hume es o el mejor o el peor de los hombres. Hume simplemente le recuerda a su acusador lo emocionado que se sintió en aquel momento. "Reconozco que

me sentí muy afectado y creo que fue una escena muy tierna la que tuvo lugar entre los dos".[35]

Tras delinear los supuestos hechos del caso, Hume cita una página de su discusión sobre la existencia de los milagros en el *Enquiry*, la calidad de la evidencia testimonial. "Este incidente, señor, fue realmente extraordinario", le sermonea Hume a Rousseau, "y es imposible que vos o yo lo hayamos olvidado tan pronto". Tan memorable había sido, en efecto, que solamente una de las versiones –"tan diferentes entre sí, tan opuestas de hecho"– podía ser cierta. En consecuencia, uno de los dos tenía que ser un mentiroso. Tras cuestionar la honestidad de Rousseau, Hume le advierte que no se apoye en el hecho de que la escena tuvo lugar privadamente, entre ellos dos y sin testigos. No sigáis por ese camino, amenaza Hume, porque él había contado inmediatamente lo sucedido en cartas que mandó a Davenport, Boufflers y otros –todos los cuales, como amigos o admiradores de Rousseau que eran, nunca hubieran participado en una conjura para desacreditarle.[36]

Igual que en su demolición de los milagros, Hume apela a la experiencia como la razón más convincente para desestimar la versión de Rousseau. "La historia, tal como yo la cuento, es coherente y racional. En vuestro relato, en cambio, no hay sentido común". Y respecto a su infame mirada, Hume no quiere ni oír hablar de ello. "¡Pero cómo! Debido a que a veces, cuando estoy absorto en mis pensamientos, tengo la mirada fija, ¡sospecháis que soy un traidor y tenéis la osadía de hacerme objeto de esas lúgubres y ridículas sospechas! ¿Acaso no están sujetos la mayoría de estudiosos (algunos mucho más que yo) a esta clase de ensoñaciones y ataques de ausencia, sin que se vean expuestos a tales sospechas?"[37]

Al final de la carta, Hume le recuerda con añoranza a su amigo todo lo que ha hecho por él: "Más allá de lo que cualquiera podía esperar de mí, me he esforzado por vuestro reposo, honor y fortuna". Lamentando que Rousseau se haya vuelto en su contra, Hume pone fin a su correspondencia y a su amistad: "*Adieu* para siempre".[38]

Entre las versiones de Hume y Rousseau hay la misma inmensa distancia, como dijo en cierta ocasión Gilbert Ryle, que la existente entre un pestañeo y un guiño, un tic involuntario y un gesto deliberado.[39] Mientras que Hume presenta su relato en el escenario público de la historia, Rousseau despliega el suyo en el escenario privado del corazón. La interpretación que hace Rousseau de lo sucedido aquella noche no se basa en ningún testimonio o

documento sino en el significado de una mirada. Podía interpretar la *tabula rasa* de la inexpresiva cara de Hume porque conocía no sólo su propio corazón sino también el de Hume. La intensa sensibilidad de Rousseau hace que se derrumben los baluartes que separan su propio yo del de los demás. Al presentar la historia de los movimientos de su propio corazón, Rousseau cree oír también el latido del corazón de los demás.

Por otro lado, Hume se mantuvo firme ante esta avalancha de subjetividad. Consciente de los límites existentes en nuestra habilidad para entendernos unos a otros y a nosotros mismos, para ver más allá de lo que es accesible al meticuloso tamiz de la experiencia sensorial, Hume insiste en la explicación de la experiencia basada en el sentido común. Como si prefigurase su encuentro con Rousseau, en su *Enquiry Concerning Human Understanding* había declarado que la imaginación humana es "naturalmente sublime y se deleita con todo lo remoto y lo extraordinario". Afortunadamente, prosigue, también estamos dotados de la capacidad de juzgar correctamente, lo que nos ayuda a evitar "todas las cuestiones demasiado distantes y elevadas [y] nos confina a la vida común y a aquellos temas propios de la práctica y la experiencia cotidianas".[40]

Ni Hume ni Rousseau podían, en última instancia, dar crédito al relato que hacía el otro del entendimiento y el autoconocimiento. Para Rousseau, el mayor bien era la sinceridad, porque garantizaba la integridad del yo y ceñía nuestra existencia.[41] Desde su experiencia en el camino a Vincennes, Rousseau había condenado el reino de las apariencias y la hipocresía sobre nuestras vidas. Dado su diagnóstico de la sociedad contemporánea, el remedio no podía ser, como hemos visto, el cultivo de la razón. Era preciso cultivar, en cambio, el sentimiento de la existencia. No el de los demás, sino el de nuestro propio yo –sintiendo nuestra propia existencia en nuestro propio yo, y no proyectando en otros este sentido del ser. Este, y no la razón, es el fundamento de nuestras vidas naturales como seres independientes y autosuficientes. "Existir", declara el vicario saboyano en el *Emilio* de Rousseau, "es sentir; nuestra sensibilidad es incontestablemente anterior a nuestra inteligencia; tuvimos sentimientos antes que ideas".[42]

Las consecuencias de esta actitud eran revolucionarias. Desde los antiguos griegos a los *philosophes* compañeros de Rousseau, la razón era considerada como el instrumento para alcanzar la *eudaimonía* –la vida próspera o feliz. Igual que había hecho Hume, pero con una finalidad muy diferente, Rousseau degrada a la razón y en su lugar propone colocar el ideal de la

honestidad y la integridad. Más que la adhesión a una verdad exterior y objetiva, propone la lealtad al propio yo.[43] En contraposición a la revolución copernicana, en la que pasamos de una concepción antropocéntrica a una concepción heliocéntrica del universo físico, la revolución de Rousseau vuelve nuestro universo moral del revés: la verdad ya no está fuera de nosotros, sino en el interior de nuestro yo.

Un pensador como Hume, que cuestionaba la existencia misma del yo, no podía simpatizar con la afirmación de Rousseau, y tal vez no podía tampoco entenderla completamente. El ginebrino había convertido el yo en un diapasón celestial que vibraba con el sentimiento de la existencia. En manos de Hume, en cambio, el yo se convierte en una ficción necesaria. Igual que en su tratamiento de la causa, Hume afirma que la idea de un yo –la certeza de que cada uno de nosotros posee una identidad personal– es simplemente un término de conveniencia que damos a la regularidad de la experiencia muda. Nuestros recuerdos proporcionan la argamasa psicológica que conecta las percepciones unas con otras y la noción de un yo independiente y extenso. Decía Hume: "Si no tuviéramos memoria no tendríamos ninguna noción de causación, ni, por consiguiente, de esa cadena de causas y efectos que constituye nuestro yo o nuestra persona".[44] Y en el caso de un individuo tan extravagante como Rousseau, podría haber añadido Hume, ni siquiera nuestra memoria proporciona un material suficiente para que podamos entender las causas y los efectos.

Capítulo 11

Una tragedia de la Ilustración

La liga que se ha formado contra mí es demasiado poderosa, demasiado hábil, demasiado fogosa, demasiado culta para mí en mi situación actual, en que no tengo más ayuda que la verdad para presentarme en público.

ROUSSEAU a PIERRE GUY

Actualmente está escribiendo un libro en el que es muy probable que se lance sobre mí con alguna atroz mentira. Sé que escribe sus memorias y estoy seguro de que no quedaré muy bien parado en ellas.

HUME a BOUFFLERS

En el *Tratado*, Hume compara el impacto emocional de sus investigaciones escépticas con el hecho de "haberse metido en muchos bajíos... y haber escapado por poco del naufragio".[1] Esta experiencia juvenil era una simple borrasca comparada con el *choque* que sería el comportamiento de Rousseau. Las acusaciones de este fueron como grandes olas: la primera fue la carta acusatoria del 23 de junio de 1766, seguida de la andanada de las trece mentiras del 10 de julio. ¿Qué clase de hombre era este? ¿Eran estas las cartas de un amigo o de un orate? ¿Había que contestarlas? ¿Cómo? Mientras Hume reflexionaba sobre estas cosas, sin embargo, a mediados de verano se vio irresistiblemente arrastrado por la marea de los acontecimientos.

"Os sorprenderéis, querido doctor, cuando os diga que deseo vivamente que nunca en la vida mostréis a ninguna criatura mortal las cartas que os he escrito con respecto a Rousseau", le escribe Hume a Hugh Blair el 1 de julio después de recibir la primera carta acusatoria de Rousseau: "Es con toda seguridad el más mezquino y atroz de los villanos, sin comparación posible, que existe actualmente en el mundo; estoy profundamente avergonzado de todas las cosas buenas que he escrito de él alguna vez".[2]

Avergonzado por no haber sabido entender a Rousseau, Hume está

seguro de su inocencia en el asunto. "Mi único consuelo es que el asunto está tan claro como para no dejar a ningún mortal la menor posibilidad de duda. Sabéis cuán peligrosa sería una polémica sobre un punto discutible con un hombre de su talento".[3] Ya que las acusaciones contra él eran transparentemente falsas, razonaba, los motivos de las mismas tenían que ser igualmente falsos. En suma, Rousseau estaba mintiendo. ¿Acaso sus cartas a Rousseau no habían sido discretas y corteses? Como le dijo a Davenport dos días después de escribir a Blair, "No tendría ninguna importancia para mí tener copias de ellas, si él no fuera el hombre más peligroso del mundo en razón de su maldad y su talento. Toda precaución que tome contra él será poca".[4]

Después de la sorpresa provocada por la primera carta acusatoria recibida en junio, es evidente que Hume ha empezado a ensayar su defensa. Con los reflejos propios de un historiador empieza a reunir su correspondencia con Rousseau como prueba a su favor y a practicar su argumentación con sus propios corresponsales. "Esta carta no necesita comentarios", le dice en una nota a Boufflers, pero de todos modos añade un comentario: "Solamente deseo que constatéis con qué impudicia y maldad ha tergiversado la historia que ya os había contado yo anteriormente, creyendo yo entonces que actuaba en beneficio suyo. Me refiero a su indignación por el asunto del alquiler del carruaje". Y en cuanto a la última noche que habían pasado juntos y que se había convertido en el eje de la divergencia en sus versiones del caso, Hume le manda a Boufflers una copia de su respuesta a Rousseau. En ella le pedía a Rousseau que nombrase a su acusador, aunque a Boufflers le dice: "En las cartas que le escribí tuve la consideración de dar por supuesto que algún calumniador me había traicionado, pero sabía perfectamente que este no podía ser el caso". Solamente podía concluir que se trataba de "un plan frío y premeditado de apuñalarme por la espalda", citando la carta que le había escrito Davenport en el mismo momento en la que le decía que el filósofo "era un hombre muy alegre y sociable, que se lo pasaba sumamente bien y que no estaba teniendo ningún problema". No había recibido ninguna respuesta de Rousseau, pero Hume no la esperaba: "Es imposible que pueda pedirme perdón por una forma tan ruin de proceder".[5]

Sin embargo, Hume supo inmediatamente que tal petición de perdón estaba lejos de ser lo que iba a recibir. La mañana del 15 de julio echaba al correo su explicación a Boufflers, y aquel mismo día por la tarde llegaba la segunda carta de Rousseau, la más larga. Hume cogió su propio papel de

carta y escribió a Blair, a d'Alembert y a Davenport, compartiendo su reacción con los tres. Le decía a Davenport: "Hoy he recibido una carta de Rousseau que es tan larga como un panfleto de dos chelines, e imagino que tendrá intención de publicarla. Es un auténtico delirio. Lo siento de veras por él".[6]

"Delirio". Al empezar a preguntarse por los verdaderos motivos de su acusador, por un momento Hume pensó que su pobre amigo se había vuelto completamente loco, y predijo que "lo iban a encerrar en Bedlam".[7] Hume sabía de qué hablaba cuando se refería al manicomio de Bedlam. Además de su propia colisión juvenil con la "enfermedad del sabio", Hume tuvo la oportunidad de estudiar la locura de cerca durante el período, entre febrero de 1745 y abril de 1746, que fue el tutor y el "caballero acompañante" de la loca marquesa de Annandale, un año bien remunerado pero exasperante. Tres años más tarde, el propio Hume sufriría un ataque de delirio mientras servía en la embajada británica de Turín en 1748. Aquejado por una enfermedad no especificada, el enfebrecido escocés despotricaba, según un testigo, "aparentemente perturbado, contra el demonio, el infierno y la condenación eterna". Una vez que se hubo recuperado, sus amigos le tomaban el pelo diciéndole que un filósofo escéptico como él habría tenido que controlarse, a lo que Hume respondía regañándoles: "No seáis bobos. ¿Qué os pensáis que es un hombre loco? ¿Acaso suponéis que la filosofía es una garantía contra la locura? La organización de mi cerebro estaba dañada y yo estaba tan loco como cualquiera de los internos en Bedlam".[8]

Por razones tanto filosóficas como personales, Hume mantuvo siempre su interés por el tema de la locura. En la *Investigación sobre el entendimiento humano*, utiliza la locura como argumento para demostrar que la libertad es consistente con la necesidad. "Si un hombre del que yo supiera que es honrado y opulento, y con el que yo mantuviera una estrecha amistad, viniera a mi casa estando yo rodeado de mis criados, tendría yo la plena certeza de que no iba a apuñalarme por la espalda para robarme mi cubertería de plata; pensaría en esta posibilidad tanto como podría pensar que mi casa iba a desplomarse de un momento a otro, siendo como es una casa nueva, sólida y con unos buenos cimientos". En suma, tenemos la misma confianza en la regularidad de los comportamientos en el ámbito humano que la que tenemos en la regularidad de los elementos en el reino natural, y nuestros pensamientos y pasiones avanzan con el mismo movimiento acostumbrado de la causa al efecto que las bolas de marfil que ruedan sobre el tape-

te de una mesa de billar. Pero cuando nos topamos con un loco, ¿qué hemos de hacer con él, qué podemos pensar de él? "*Pero es posible que sea presa de un súbito e inesperado delirio*", objeta el imaginario interlocutor de Hume. "También podría producirse un súbito terremoto que sacudiese mi casa hasta derrumbarla". Tales excepciones, replica Hume, no desmienten la regla del curso natural de los acontecimientos, tanto en el plano natural como en el humano. "Un hombre que a las doce del mediodía dejase su monedero en el suelo en Charing Cross podría esperar que se elevase por los aires como una pluma tanto como que una hora más tarde permaneciera aún en el mismo lugar sin que nadie se lo hubiese llevado".[9] La experiencia, en otras palabras, demuestra que si dejas un monedero en el suelo alguien se lo llevará rápidamente.

Dada la extrema sensibilidad de Rousseau, Hume pensó que el delirio ocasional de su pupilo era una posibilidad a considerar. Pero su cólera pronto sofocó este comprensivo impulso. Como le dijo a Davenport: "No quiero que penséis que tiene una sensibilidad tan extrema como pretende... todas esas quejas acerca de su dolor y su sufrimiento son un mero artificio. Encuentro que en otros muchos sentidos está mintiendo como un bellaco. No podéis ni imaginaros lo falso y malicioso que es el relato que ha tenido la desfachatez de hacer de la transacción que tuvo lugar entre nosotros la última noche que estuvo en la ciudad y que ya os relaté".[10]

La ruptura entre Hume y Rousseau dejó de piedra a Hugh Blair: Blair era uno de los amigos más antiguos de Hume, pero era también un gran admirador de Rousseau. "Vuestra carta me ha dejado absolutamente perplejo", contestó Blair. "No hago más que formular conjeturas". Sin embargo, fueran cuales fuesen las razones del sorprendente comportamiento del "pobre tipo", Blair insistía en que Hume contuviese su deseo de publicar una autodefensa. "Por el amor de Dios, no os precipitéis a publicar nada al respecto. Solamente la necesidad debería obligaros a hacerlo", le aconsejaba Blair. "Conocéis el malsano placer que el mundo obtendría de una guerra de papel entre dos personas de tanta fama y eminencia como vos y él. En ese tipo de contiendas personales sólo hay perdedores. Y por muy claramente que esté la razón de vuestro lado, es muy posible que la envidia hacia vos le haga ganar partidarios a él".[11]

Los demás amigos escoceses de Hume se hicieron eco del consejo de Blair y le pidieron también que se contuviera, si no por compostura, por caridad. Escribiendo desde París, Adam Smith declaraba estar "tan conven-

cido como vos de que Rousseau es un auténtico granuja, y eso es lo que muchos aquí piensan de él". Pero lo mejor era ignorarlo. Recordándole a Hume que darle publicidad al caso dejaría en ridículo a todos los escoceses, le aconsejaba que tratase la carta con el desprecio que se merecía. "Poned en evidencia esta ridiculez, desenmascarad la brutalidad de esa carta, pero no dejéis que el asunto se os vaya de las manos para que no pueda ver nunca la imprenta", le aconsejaba. Sugería también que la cosa era *menos* importante de lo que parecía y le pedía a Hume que tratara de distanciarse un poco de la situación para verla con cierta perspectiva. "Apostaría lo que fuera", le decía a Hume para tranquilizarle, "a que antes de transcurridas tres semanas, ese pequeño asunto que ahora os produce tanta desazón será entendido como algo que os producirá tanto honor como cualquier cosa que os haya sucedido anteriormente".[12]

Smith hubiera perdido la apuesta: el "pequeño asunto", lejos de desvanecerse, fue creciendo cada vez más. Incluso antes de recibir la larga carta de Rousseau del 10 de julio, Hume había confiado sus temores al barón d'Holbach, el hombre que había advertido a Hume medio año antes que estaba dando cobijo a una víbora. Holbach resistió la tentación de recordarle a su amigo que ya se lo había dicho, y le exhortó a permanecer a la altura de su reputación pública. "Europa espera de David Hume que continúe su admirable obra", le dijo. Una "guerra literaria" con Rousseau era un escenario decididamente indeseable. El razonamiento de Holbach, sin embargo, es revelador. Se preocupa menos del daño que Hume y Rousseau podrían infligirse mutuamente que del papel decisivo que iba a jugar la opinión pública en el asunto. El público, le dijo Holbach a Hume, "es un pésimo juez de las disputas en las que se le pide terciar; dejad esas polémicas a quienes no tienen otra cosa mejor que hacer con su tiempo". Sin embargo, el *philosophe* terminaba su carta con una nota inequívoca: "Si pese a nuestro consejo decidís hacer público el asunto, contactad con Monsieur Suard en su oficina de la *Gazette de France*".[13]

Al mismo tiempo que aconsejaba a Hume que ignorase el aluvión de insultos de Rousseau, el barón estaba compartiéndolos con todos sus amigos parisinos. Tras devorar la carta de Hume, que incluía una copia de la carta acusatoria de Rousseau del 23 de junio (Hume le mandaría también posteriormente una copia de la segunda carta de Rousseau), el barón se la metió en el bolsillo y empezó su ronda de visitas por los salones. Una de las pri-

meras personas con las que al parecer se encontró fue Jean-Baptiste-Antoine Suard, el editor de la *Gazette de France*, el mismo al que había recomendado a Hume como traductor y editor. En sus memorias sobre su esposo, Amélie Suard recuerda que ambos estaban en el salón de Mme Necker cuando Holbach entró y anunció que acababa de recibir una carta.[14] Al parecer, la carta perdida de Hume* empezaba así: "Teníais razón, Monsieur le Baron, Rousseau es un monstruo". Y aparentemente seguía en el mismo tono, con el habitualmente plácido Hume dando rienda suelta a su cólera y desahogándose contra "ese ruin y descomunal granuja que tanto ha deshonrado a la naturaleza humana".[15]

La noticia llegó rápidamente al salón de Julie de Lespinasse y la reacción de esta fue inmediata. Escribió en tándem con d'Alembert: Julie compuso el primer párrafo de la carta y luego pasó la tablilla a d'Alembert. Todos los amigos franceses de Hume se quedaron de una pieza al ver el giro que habían tomado los acontecimientos. Mientras Julie lamentaba la inutilidad de los bienintencionados esfuerzos de Hume con respecto a Rousseau, d'Alembert no dejó de constatar que Voltaire estaba en lo cierto cuando decía que Hume había cometido un error desastroso haciéndose amigo de Rousseau. D'Alembert, igual que había hecho Holbach, le aconsejó a Hume que se lo pensara dos veces antes de publicar una respuesta. "Esta clase de querellas solamente sirven para provocar aún más a los fanáticos y para que los curiosos hablen mal de los hombres de letras".[16]

No menos violenta fue la respuesta en el Temple. Tras enterarse por Holbach de la pelea de Hume con Rousseau, Boufflers escribió a Hume recriminándole que no hubiera buscado primero su consejo. Le decía que no sólo la había agraviado a ella, sino que se estaba haciendo daño a sí mismo: "Vuestra dulzura, vuestra bondad natural, la indulgencia que es natural en vos, hacen pensar y desear que sois capaz de hacer un esfuerzo de moderación mayor de lo que está al alcance de la mayoría de los hombres. ¿Por qué, pues, os habéis precipitado a divulgar los primeros movimientos de un corazón gravemente herido cuando la razón todavía no puede dominarlos?" Se sintió especialmente herida cuando supo (según parece, incorrectamente) que Hume había dado instrucciones a Holbach de explicar su pelea

* Según la respuesta de Holbach del 7 de julio de 1766, Hume había escrito dos veces: el 27 de junio y el 1 de julio. No se conserva ninguna de esas dos cartas.

con Rousseau no solamente a todo el mundo en París, sino también a Voltaire. "Después de este apasionado ataque, después de todo lo que me habéis dicho y escrito, las reflexiones que podría comunicaros, los consejos que podría ofreceros, no servirían de nada. Estáis demasiado seguro de vuestra opinión, demasiado comprometido, sois demasiado rotundo en vuestra ira para escucharme".[17]

"Nada podía alegrarme más que la visión de vuestra letra en una carta después de tan largo silencio", le contestó Hume a Boufflers el 12 de agosto con una galantería un tanto torpe, declarando que "besaba la vara con que le azotaba". Admitía que había escrito primero a Holbach "sin recomendarle ni esperar que mantuviera la noticia en secreto", pero diciéndole que estaba sorprendido por la amplitud y rapidez con que se había divulgado la noticia de la pelea. "Poco me imaginaba yo que una historia privada, contada en privado a un caballero, recorrería todo el reino en un momento: si el rey de Inglaterra hubiese declarado la guerra al rey de Francia, dudo que el hecho se hubiese convertido con tanta rapidez en el tema de conversación dominante". Y en cuanto a su reacción ante las acusaciones de Rousseau, Hume insistía en que se vio forzado a ella. Además, la marcha posterior de los acontecimientos había justificado su decisión; y luego le contaba a Boufflers que desde entonces había recibido de Rousseau "un estudiado discurso, o invectiva, de dieciocho páginas de extensión". Cuando veáis la carta, una copia de la cual está ahora en manos de d'Alembert, añadía Hume, "pensaréis con razón que se ha vuelto loco de atar".[18]

Para entonces, el asunto estaba totalmente fuera de control. Mandando una copia de esta segunda carta a d'Alembert, Hume explicaba de nuevo a sus consejeros franceses los acontecimientos de la última noche que había pasado con Rousseau. Ni que decir tiene que Hume había pensado que se separaba de su "pupilo" de una manera cordial, y se había quedado muy tranquilo después de recibir una carta aparentemente cariñosa de Rousseau tras la llegada de este a Wootton. En realidad, le decía a d'Alembert, aquella carta le había llenado de satisfacción particularmente porque demostraba que no estaban en lo cierto "algunos de mis amigos franceses, que me habían asegurado que antes de llegar a Calais Rousseau y yo ya nos habríamos peleado". Desgraciadamente, Hume se veía obligado ahora a confesar que d'Alembert, Holbach y los demás tenían razón después de todo.[19]

La larga carta de Rousseau dejó atónito a d'Alembert. "Mi primera reacción al leerla fue de admiración por su dominio de la retórica", le dijo

d'Alembert a Hume. "La segunda fue reírme y pensar, mientras me encogía de hombros: 'He ahí a un hombre que ha utilizado la fuerza de un Hércules para doblar una brizna de paja'". Pero Hume no era totalmente inocente, escribe d'Alembert, haciendo una extraña acusación aparentemente concebida no para culpar a Hume sino para elogiarle. "Recuerdo que un día estabais hablando conmigo y que vuestros ojos me miraban sin verme", le recuerda a Hume. "Y os aconsejé como amigo que procurarais evitar aquella forma de mirar porque algún día os jugaría una mala pasada. Y eso, tal como predije, es lo que ha sucedido ahora".[20]

Estableciendo de esa forma su presciencia, d'Alembert se había ganado la confianza de Hume. Y ahora le exhortaba a publicar la correspondencia. Las cosas habían llegado demasiado lejos, le dijo, y "la gente está muy ocupada con vuestra pelea". Naturalmente, el propio d'Alembert era en parte responsable de aquel interés que tenía "ocupada a la gente". De hecho, un buen número de "gente" relevante estaba literalmente mirando por encima del hombro de d'Alembert mientras escribía. Junto con Julie de Lespinasse, se había formado un consejo de guerra en el salón en el que estaban el fisiócrata Anne-Robert-Jacques Turgot, el historiador Charles-Pinot Duclos, el enciclopedista Jean-François Marmontel, y el abate André Morellet, cuyo salvaje ingenio con los *philosophes* llevó a Voltaire a ponerle admirativamente el sobrenombre de Mords-les ["muérdeles"]. Todos ellos recomendaron la publicación. La voz de Julie de Lespinasse se impuso a la del coro de hombres allí reunidos: Julie no cree, como tampoco lo creo yo o nuestros amigos, que baste con enviar cinco o seis copias de esta historia a unas cuantas personas", dijo d'Alembert.[21]

Al igual que Holbach, d'Alembert no había podido evitar compartir el contenido de la carta con su círculo de amigos. D'Alembert se había tomado incluso la libertad de enviar todos los documentos relevantes a Voltaire, diciéndole a Hume que "esta historia seguramente le divertirá mucho".[22] Fue un comentario poco afortunado: fuesen cuales fuesen sus sentimientos respecto a Rousseau, la perspectiva de divertir a Voltaire con aquella historia poco podía confortar a Hume. Pero d'Alembert, como Voltaire, se sentía impulsado a actuar por razones de más peso. Ansioso de tener una oportunidad de devolver el golpe al poderoso apóstata de la iglesia de la Ilustración, había encontrado el arma con que asestarlo. Mientras que otro vitriólico intercambio entre Rousseau y Voltaire, entre Rousseau y Diderot, o incluso entre Rousseau y él mismo no habría sorprendido a nadie, d'Alembert com-

prendió que una pelea con *le bon David* introducía algo nuevo y muy útil a la buena causa.

Horace Walpole aconsejó moderación frente al consejo de salir corriendo hacia la imprenta –curiosamente, dado el papel que había desempeñado, si bien de modo inadvertido, en el desencadenamiento de la pelea. Tras ser informado por Hume de la carta de d'Alembert, Walpole contestó el mismo día a vuelta de correo con una advertencia acerca de los hombres que en su día habían advertido al escocés en contra de Rousseau. "Vuestro grupo de amigos es lo que puede esperarse de un grupo de literatos: un montón de tipos absurdos", opinaba Walpole. "Organizan un consistorio para evacuar consultas sobre cómo tratar a un loco; y consideran necesario para vuestra reputación darles a ellos el placer de ver desenmascarado a Rousseau, no porque os haya provocado a vos, sino porque les ha provocado a ellos".[23] En suma, los *philosophes* estaban utilizando a Hume para ajustar sus propias cuentas pendientes con Rousseau.

Mientras Hume dudaba ante tanto consejo contradictorio, se formó una grieta en el círculo de Lespinasse. Turgot, que no tenía ninguna discrepancia en especial con Rousseau y que admiraba su obra, escribió a Hume para informarle de que no tenía nada claro que publicar la correspondencia fuese una buena idea. Le confiaba que había hablado con Malesherbes, el principal censor de Francia además de corresponsal y antiguo protector de Rousseau. Ambos habían acordado que antes de actuar, Hume tenía que determinar cuáles eran los verdaderos motivos de Rousseau. Si era una simple "locura" derivada de su desdichada susceptibilidad para la sospecha, Hume tenía que mantener silencio por razones humanitarias; si, por otro lado, Rousseau había mentido conscientemente y le había traicionado, Hume estaría justificado en defenderse. En cualquier caso, Turgot le recordaba a Hume que su reputación estaba a salvo y le aconsejaba que no cometiese el error de presentar su caso ante el tribunal de la opinión pública.[24]

En aquella crítica coyuntura, por consiguiente, Hume, normalmente un hombre resuelto, adoptó de forma poco habitual en él una actitud indecisa más propia de Rousseau. O, dicho de un modo más exacto, Hume decidió que fueran otros quienes actuasen por él. Comentando el consejo de Turgot acerca de determinar las motivaciones de Rousseau, un frustrado Hume le dijo: "Los amigos a los que he mostrado las cartas de este... (Dejo que seáis vos el que pongáis el calificativo) tienen ideas encontradas al respecto. Todos ellos piensan que hay una mezcla de delirio y de maldad en sus moti-

vaciones, pero mientras unos creen que es el primer ingrediente el que prevalece, otros creen que es el segundo". El furioso escocés dejaba claro, tal vez inconscientemente, que en el fondo ya había tomado una decisión: "Pero en general ¿qué epíteto podría aplicarse a un hombre como este cuando uno tiene que admitir que sería más seguro tener en el regazo un basilisco o una serpiente de cascabel, que tener tratos con él?" En vez de mantener en su regazo al áspide, Hume lo había arrojado lejos de sí. El tema ya no estaba en sus manos, le decía Hume a Turgot: ya había mandado a d'Alembert un paquete sellado con su correspondencia con Rousseau, incluido su propio comentario, y dejando a su común amigo la decisión de publicar todo aquel material si lo consideraba oportuno.[25]

Mientras Hume pasaba el verano de 1766 mandando cartas para pedir consejo sobre aquel inesperado asunto y considerando a regañadientes la posibilidad de darle publicidad, Rousseau recibía cartas pidiéndole explicaciones por sus acusaciones. "Señor, Mr. Hume me ha enviado la injuriosa carta que le habéis escrito", escribía la condesa de Boufflers a finales de julio. "Nunca había visto nada igual. Todos vuestros amigos están consternados y reducidos al silencio. ¿Qué puede decirse en vuestro favor, señor, después de una carta tan indigna de vuestra pluma?" Muy poca cosa, evidentemente, como ella misma deja claro inmediatamente: "Os habéis levantado contra la misma razón, habéis rechazado la evidencia misma, habéis negado el testimonio de vuestros sentidos. ¿Pretendéis que Mr. Hume no es un hombre honrado? ¿Que es un traidor? ¡Por Dios!"[26]

Aferrándose a su versión de los hechos, Rousseau no aceptó de buen grado la reprimenda de Boufflers. "Hay una cosa en la carta que habéis tenido el honor de escribirme, Madame, que me ha producido un gran placer", contestó Rousseau mordazmente, "y es que por el tono que empleáis deduzco que gozáis de buena salud". En contraste con el contrito Hume, Rousseau no quiso saber nada de las palabras de reprimenda de su patrona. "Decís, Madame, que nunca habéis visto una carta como la que le escribí a Mr. Hume: es muy posible, porque yo mismo nunca había visto ninguna como la que dio lugar a la mía. Esta carta por lo menos no se parece a las que escribe Mr. Hume y espero no tener que escribir nunca ninguna que se parezca a ellas". Rousseau pasaba luego al tema que estaba en el centro de su disputa con Hume y, de un modo general, con su época: el estatus de la verdad y el entendimiento humano. ¿Cómo podía Boufflers acusarle, pre-

guntaba, de rechazar la evidencia y de negar el testimonio de sus sentidos? Esto es lo que ella debería hacerle hacer a él, pues sólo él sabe lo que ha percibido, lo que ha experimentado, lo que ha sentido. "La decisión que he tomado de quejarme sin hacer demasiado ruido y de permanecer callado es el resultado del respeto que me debo a mí mismo".[27]

Previsiblemente, sin embargo, Rousseau se hacía oír demasiado para expresar sus votos de silencio. "Mr. Hume es un hombre desenmascarado", le dijo a principios de agosto a su editor parisino Pierre Guy. Aunque el partido culpable ha sido expuesto a plena luz, paradójicamente es el propio Rousseau el que ha sido atrapado. "La liga que se ha formado contra mí es demasiado poderosa, demasiado hábil, demasiado fogosa, demasiado culta para mí en mi situación actual, en que no tengo más ayuda que la verdad para presentarme en público. Cortar las cabezas de esta hidra solamente serviría para multiplicarlas, y si destruyese una de sus calumnias vería inmediatamente otras veinte aún más crueles sucederlas", escribe Rousseau, aludiendo posiblemente por vez primera a la "conspiración universal" contra él que impregnará cada vez más sus últimos escritos. "Lo que me queda por hacer es mantenerme firme en mi resolución respecto al juicio público, mantener silencio y tratar al menos de vivir y morir en paz". Una vez concluida su perorata, Rousseau le pidió a Guy que enseñase la carta a sus amigos para hacerles saber su estoica resolución respecto a la "liga" formada contra él y su decisión de mantener silencio, especialmente si Hume decidía hacer pública su correspondencia.[28]

Irónicamente, la tragedia la había desencadenado la misma resolución de Rousseau de mantenerse callado, pues mientras el filósofo hacía su voto de silencio y prometía no publicar jamás ni una sola palabra acerca de su pelea, Hume y todos los demás se tomaron sus afirmaciones como una declaración de hostilidades.* Hume estaba preocupado por lo que pudiera decir Rousseau en sus memorias. "Actualmente está componiendo un libro en el que es muy probable que me ataque con otra de sus atroces mentiras", le dijo preocupado a Boufflers. "Sé que está escribiendo sus memorias y estoy seguro de que no quedaré muy bien parado en ellas".[29] Como le explicó Hume a Davenport, o bien las *Confesiones* serían publicadas después de su propia muerte, en cuyo caso "no habría nadie para contar la historia o para

* Rousseau alude de hecho brevemente a su pelea con Hume en sus *Diálogos* cuando habla en ellos de los retratos de Ramsay, pero nunca publicó esta obra.

reivindicar mi memoria", o serían publicadas después de la muerte de Rousseau, en cuyo caso "mis reparos, al dirigirse contra un hombre muerto, perderían buena parte de su autenticidad". Tras poner a Davenport al tanto de que había recopilado y cotejado su correspondencia con Rousseau, dando una copia a Lord Hertford y poniendo otra "en manos seguras" en París, Hume concluye su carta lamentando todo el asunto y la suerte de Rousseau: "¡Pobre infeliz!"[30]

La noticia de la carta de Rousseau a su editor garantizaba la tragedia. Incluso no leída, su mera existencia era considerada por todos como una prueba de que el filósofo exiliado estaba dispuesto a ir a la imprenta. El 1 de setiembre Holbach escribe a Hume para informarle de que ha cambiado una vez más de opinión respecto a dar publicidad al asunto. La carta de Rousseau a Guy requería una respuesta pública, proclama, y era preciso dar una justificación, "dado el gran número de partidarios e incluso de fanáticos que tiene vuestro adversario en toda Europa y sobre todo aquí".[31] Desde el otro lado del Canal, Hume mostró su acuerdo con la valoración de d'Holbach y a regañadientes dio el visto bueno para la publicación de su correspondencia. "Me siento obligado a hacer pública la ruptura para evitar los efectos de su malevolencia contra mí", le escribe a Davenport tras tomar finalmente la decisión, y comenta con arrepentimiento: "Siento que este asunto haya provocado tanto alboroto en toda Europa".[32] "Mis amigos parisinos consideran absolutamente necesario publicar el informe que les mandé de mis transacciones con Rousseau, junto con los documentos originales".[33] Escribiendo esto al editor William Strahan, con quien había empezado a negociar una edición inglesa del informe, Hume pasa el testigo de la decisión a sus seguidores parisinos. Hume sigue la misma estrategia en todas las cartas de este período en las que explica su conducta. Por ejemplo, en una carta a Horace Walpole de finales de noviembre, Hume escribió: "Estoy de acuerdo con usted, querido señor, en que es una gran desgracia ser reducido a la necesidad de consentir en esta publicación... Pero confío en que se vea que la publicación no es, propiamente hablando, cosa mía, sino de mis amigos, a consecuencia del poder discrecional que les he dado".[34] Aunque técnicamente muy preciso, el informe de Hume elude el problema de sus motivaciones y de su responsabilidad en el asunto. En cuanto el enojado escocés decidió compartir las cartas de Rousseau con sus amigos de París, se vio atrapado en la confusión de una guerra literaria.

Las "transacciones" de Hume con Rousseau estaban en forma de cartas, conservadas en el informe publicado, que concluye con una justificación por haberse visto obligado a "darles publicidad".[35] Esta recopilación de cartas, que había hecho llegar a Holbach y a d'Alembert, también iba acompañada de una explicación relacionándolas y comentándolas. Cuando Hume decidió compartir con otros su correspondencia con Roussseau, se metió en un comercio epistolar de evolución rápida que pronto difuminó la línea que separa lo público de lo privado. Era una forma de comercio que el propio Hume probablemente no llegó a entender del todo.

Cuando Hume expresó con aire de culpabilidad su sorpresa a Boufflers de que "una historia privada, contada en privado a un caballero" pudiese divulgarse con tanta rapidez, ponía de manifiesto dos elementos decisivos de la naturaleza de la controversia: el rápido ritmo de la publicidad en la República de las Letras y su propia falta de familiaridad con ese mismo fenómeno. Las cartas de Hume a d'Holbach y a d'Alembert fueron casi inmediatamente conocidas por las *gens de lettres* de la ciudad y rápidamente se convirtieron en tema de conversación. El final del asunto hizo las delicias de algunos observadores. Mme du Deffand, que siempre había menospreciado a Rousseau considerándole un bobo y un farsante, apenas sentía algo más de respeto por el "campesino", el cruel mote que aplicaba a Hume.[36] En otros salones provocó consternación. Cuando conoció el contenido de las cartas a d'Holbach, Mme de Meinières escribió a Hume condenando el comportamiento vanidoso y caprichoso de Rousseau. Pero también decía que el "público" esperaba que *le bon David* "reaccionase solamente ante un crimen de verdad y que ignorase esas extrañas y ridículas muestras de comportamiento".[37]

¿Hasta qué punto, pues, consideraba Hume que sus cartas eran "públicas"? Como Hume le dijo a Boufflers, él había escrito al barón "sin recomendarle ni esperar que mantuviera la noticia en secreto", pero calificaba el contenido de la carta como "una historia privada, contada en privado a un caballero".[38] El hecho de que repitiese esta calificación en una carta a Walpole –"una carta privada que escribí algo irreflexivamente pero en privado a un caballero parisino"– sugiere que Hume se daba cuenta de que había actuado con menos deliberación de la que tal vez debiera haber tenido en los momentos iniciales de pasión.[39] Podemos asumir con casi absoluta seguridad que su carta perdida a d'Holbach contenía una afirmación similar a la que Hume había enviado a d'Alembert: "Por favor, consultad con nuestros

comunes amigos" la posibilidad de publicar este material, le implora, y añade: "Dado que el detallado informe que acabo de haceros es el mismo que he enviado a París, no tengo ningún inconveniente en que todos mis amigos tengan conocimiento del mismo".[40]

Para nuestra sensibilidad moderna, las observaciones de Hume suenan como alguien contando chismes, haciendo público lo que supuestamente debería permanecer en privado.[41] En la República de las Letras del siglo XVIII, sin embargo, la correspondencia era fundamentalmente una extensión de la conversación: las cartas eran leídas y compartidas en los salones, y eran consideradas documentos públicos a menos que alguno de los corresponsales pidiera explícitamente que alguna de ellas no fuera mostrada a terceros. Como dice Dena Goodman, el salón era "un centro de distribución, un nodo de intercambio intelectual".[42] Es posible que Hume no dominase completamente el modus operandi del mundo parisino, un mundo al que admiraba pero en el que no era más que un turista. Cuando le pidió a d'Alembert que compartiera su correspondencia con sus "amigos comunes", es posible que estuviese tratando de restringir la circulación de las cartas al círculo de amigos íntimos cuyo consejo estaba solicitando.

El repetido uso del término *público* por parte de los amigos de Hume sobre los posibles peligros de la publicación refleja la preocupación de la República de las Letras por la mercadotecnia. Pese a sus connotaciones abstractas, la opinión pública se estaba convirtiendo en una realidad social y política en la Francia de 1760 mientras que en Gran Bretaña estaba ya bien establecida. En palabras de la némesis de Turgot, el banquero suizo Jacques Necker, era "el espíritu de la sociedad, la constante comunicación entre los hombres que la forman". La opinión informada de hombres y mujeres actuando como ciudadanos de la República de las Letras cuestionaba y en última instancia desplazaba al tribunal de la realeza como árbitro de las ideas y de la ética. Calificada diversamente como corte, tribunal o juez de la verdad por parte de Voltaire y sus contemporáneos, la opinión pública era representada como "una fuerza política pacífica, universal, objetiva y racional".[43] Cerca del final de su vida, el propio Rousseau constató el surgimiento de este fenómeno: "Entre los rasgos que distinguen al siglo en que vivimos de otros siglos está el espíritu serio y metódico que ha configurado a la opinión pública durante los últimos veinte años".[44] En este caso, como en otros muchos, Rousseau era tanto un creador como un crítico del futuro. Gracias a su entrelazamiento de realidad y literatura, especialmente por

medio de las cartas que constituyen su novela *Julie o La nueva Eloísa*, Rousseau revolucionó la relación del lector con los libros. Del mismo modo que la vida y la literatura eran en gran parte inseparables para Rousseau, hizo que ello fuera también cierto para sus lectores. Como dice Robert Darnton, Rousseau "se proyectaba en sus obras y esperaba que el lector hiciera lo mismo". La "nueva situación retórica" introducida por Rousseau tuvo consecuencias dramáticas para el carácter de su disputa pública con Hume.[45]

Vagamente consciente de la forma en que "el público" corría el peligro de ser secuestrado por Rousseau, una y otra vez los corresponsales franceses de Hume le recordaron lo mucho que les preocupaban los poderes en gran parte no verificados de esa cosa moderna llamada opinión pública y a la que d'Alembert llamaba "la bestia". Al decirle a Hume que París no hablaba de otra cosa, Meinières estaba expresando su preocupación por el "malestar que se vivía en la república de las letras". La "gente más ilustrada de Europa" había caído en la trampa de "intercambiar golpes con los bobos y autodesgarrarse con escándalos".[46] Inicialmente, Holbach compartió este temor y advirtió a Hume de que una confrontación como aquella "no se correspondía con un sabio como vos cuya misión es la de ilustrar al mundo más que divertirlo con disputas absurdas".[47]

Finalmente, d'Alembert aconsejó a Hume que publicase la correspondencia porque la cosa era ya del dominio público. Para bien o para mal –y varios corresponsales creían que era para mal– la *querelle* ya se había convertido en un *affaire*. Se había hecho ya "demasiado ruido", decía d'Alembert, y a Hume no le quedaba más remedio que responder. De hecho, Hume era exhortado a no perder más tiempo. Dada la intensidad cada vez mayor del interés público, la mejor defensa era un ataque rápido y claro, aunque moderado: presentar todos los hechos y documentos relevantes manteniendo un tono sereno. "Esto es lo que pienso", declaraba d'Alembert, "y a mi modo de ver todas las *gens de lettres* y todas las personas razonables piensan lo mismo".[48]

La opinión mundana no era algo que le resultase indiferente a Hume. Al contrario, temía las consecuencias que el asunto pudiese tener en su reputación, especialmente en Francia. Se había pasado toda una vida construyendo su imagen filosófica, había sido acogido al otro lado del Canal como *le bon David* y se había esforzado por mantenerse al margen del alboroto crítico que invariablemente suscitaban sus libros. Pero ahora, casi de la noche a la mañana, su personalidad pública amenazaba con desplomarse y con-

vertirse en un montón de recriminaciones y acusaciones infundadas. Como le dijo a uno de sus traductores franceses, Jean-Charles Trudaine de Montigny, no se trataba de una defensa de sus escritos: siempre había dejado que sus libros hablasen por sí mismos. No, esto era algo totalmente diferente: "En este caso se han hecho imputaciones en contra de mi moral y mi conducta, y aunque mis razones son tan claras que no admiten la menor controversia, lo son solamente para quienes conocen el caso, y no estoy seguro de hasta qué punto el público parisino lo conoce".[49] Hume compartió también esta inquietud con Turgot: "No puede haber nada secreto en todo este asunto. Me afecta demasiado personalmente para dejarlo en la oscuridad".[50]

La preocupación que le causaban a Hume las intenciones de Rousseau no reflejaba simplemente la vanidad herida. También era una consecuencia de su concepción del hombre como un ser social: todo aquello que valoramos en los demás, y también en el interior de nosotros mismos, es social. Hume insistía en que la experiencia, y con ella nuestros valores y nuestro sentido del yo, surgían de lo más profundo de la vida común. Negar este axioma de la naturaleza humana –mantener, como hacía Rousseau, una pose heroica que negaba el poder redentor de la costumbre– era una insensatez. Y así, si tenía que ser un bobo, "como lo eran ciertamente todos aquellos que razonaban o creían en algo", había dicho Hume en cierta ocasión, "mis bobadas serían al menos naturales y agradables".[51] En opinión de Hume, la locura de Rousseau no tenía nada de natural y de agradable. Más bien parecía el resultado de un deseo perverso de situarse aparte del mundo. Hume se esforzó en sondear los orígenes de las payasadas de Rousseau. Presentaba siempre al ginebrino como malintencionado, como loco, o como ambas cosas. De hecho, a sus ojos, ambas cualidades estaban estrechamente relacionadas. "Es por medio de su locura como aparecen a plena luz sus otros aspectos negativos, y esto es probablemente lo que lo hace más peligroso".[52]

La convicción que tenía Hume de que Rousseau oscilaba entre estos dos desdichados y malsanos polos hacía casi inevitable la publicación comentada de su correspondencia. Aunque era un pensador cuidadoso y un buen diplomático, Hume había contribuido ciertamente a crear su propia situación difícil. Habiendo acumulado tanta fuerza, congregado tanto apoyo emocional, advertido tantas veces que su némesis era un lunático y un sinvergüenza, Hume había contribuido a hacer realidad lo que más temía.

Capítulo 12

Un alboroto tan grande

La opinión gobierna el mundo, pero en última instancia
es el sabio el que gobierna a la opinión.
VOLTAIRE

Tras muchos meses de vacilación por parte de Hume y de la solícita intervención de los amigos parisinos que le habían exhortado a publicarlo, el *Exposé succinct de la contestation qui s'est élevée entre M. Hume et M. Rousseau avec les pièces justificatives* llegó a las librerías de París la tarde del 21 de octubre de 1766.[1] La recopilación de la correspondencia de Rousseau y Hume con los comentarios correspondientes fue traducida rápidamente (y no muy brillantemente) un mes después en Inglaterra como *A Concise and Genuine Account of the Dispute Between Mr. Hume and Mr. Rousseau*.

El peligro de apelar a una audiencia creada en gran parte por Rousseau estaba contenido, si bien de un modo implícito, en la reivindicación de autenticidad del título inglés: el relato era no sólo conciso, sino también genuino. En un mundo lleno a rebosar de novelas epistolares disfrazadas de realidad, el traductor inglés hacía hincapié en que aquella recopilación de cartas era auténticamente real. El editor de la edición francesa, Jean-Baptiste-Antoine Suard, compartía los mismos temores. Preocupado porque el lector fuese incapaz de distinguir el libro por su portada, escribió una introducción que apelaba directamente al sentido común y a la verdad objetiva. "Ofreciendo al público los documentos genuinos del proceso", el editor afirmaba que la verdad estaba de parte de su cliente. Para cualquier lector

que desease examinar las pruebas, añadía, las cartas serían depositadas en el British Museum.* Lo único que Rousseau podía producir a modo de respuesta, añadía el editor, eran "suposiciones, falsas interpretaciones, inferencias y nuevas arengas". ¿Qué posibilidad de ser creídas tenían estas "fantasías" retóricas, concluía Suard, por unos hombres "de sentido y probidad"?[2] Protestaba demasiado: el versátil estatus del sentido y la sensibilidad estaba más allá de su control. Y como pronto resultaría evidente, aunque la verdad sea una, las interpretaciones son muchas.

Aunque tenía solamente treinta y pocos años, Suard ya se había convertido en un hombre indispensable en la República de las Letras. Traductor, ensayista y editor de la oficial *Gazette de France* y de la cuasi-oficial *Gazette littéraire de France*, Suard compensaba su falta de originalidad y creatividad con ambición, energía y unos modales refinados. Representaba tanto el lado oscuro como el brillante de la Alta Ilustración: la aceptación general de sus ideales junto con la institucionalización y osificación de su espíritu.[3] Una cohorte de secundarios y burócratas estaba reemplazando a la generación de Voltaire de espíritus libres y pensadores radicales. El París ilustrado lo representaban ahora hombres como Suard –individuos más aptos para jugar el juego que para reinterpretar las reglas. Para bien o para mal, él era el hombre apropiado para hacer aquel trabajo.

Suard tradujo y editó rápidamente los documentos y las cartas que le había enviado Hume e hizo imprimir el manuscrito. Escribió por vez primera a Hume dos semanas después de la aparición del *Exposé succint*, diciéndole: "Me parece que vuestra causa es la de todos los hombres honrados y por encima de todo, la de los amigos de la filosofía".[4] En su respuesta, Hume le daba las gracias a Suard por su destreza y su tacto editorial, especialmente por la forma en que había suavizado algunas de sus expresiones, y de nuevo trataba de explicarse: "Mi escrito no estaba hecho pensando en el ojo público, y solamente una sucesión de accidentes imprevistos hizo que lo entregara a la imprenta". Una vez establecida su inocencia, por consiguiente, Hume decidió "guardar un absoluto silencio durante el resto de mi vida". Lo haría aunque Rousseau contestara, cosa que estaba seguro que sucedería. De hecho, calculaba que el caso estaba cerrado: "Si pudiera con-

* Finalmente, el museo rechazó las cartas, y estas fueron depositadas en la Royal Society de Edimburgo.

siderar a Rousseau como uno de los clásicos de vuestra lengua, creo que, a pesar de sus tonterías, podría pasar a la posteridad e interesar a los hombres del futuro tanto como a sus contemporáneos. Pero realmente sus escritos están tan llenos de extravagancias que no creo que su elocuencia baste para salvarlos".[5]

Al subrayar en su prefacio editorial la irrefutable calidad de la evidencia a los ojos de todos los hombres "de sentido y probidad", Suard estaba apelando a una audiencia ilustrada, una masa lectora que compartía los valores epistemológicos de la República de las Letras. Y la reacción de esa audiencia en particular fue en gran parte la que se esperaba, cosa poco sorprendente dado que sus miembros más destacados ya habían hecho las veces de audiencia inicial de Hume evaluando cuál podía ser la respuesta más adecuada al drama desencadenado por Rousseau.

Voltaire, el esquelético genio que presidía aquel mundo, siguió desde Ferney el desarrollo de los hechos y el fin de la amistad entre Hume y Rousseau. Tal como había prometido a un apesadumbrado Hume, d'Alembert había escrito a Voltaire a mediados de junio para ponerle al corriente de la pelea entre los dos filósofos. "¡Cuántas cosas estúpidas dirán sobre este asunto los enemigos de la razón y de las letras!", predijo d'Alembert.[6] Voltaire escribió un montón de cartas en las que pronunciaba sentencia sobre Rousseau calificándole de "vil calumniador". "Es más culpable que nadie contra la filosofía; otros la han perseguido, pero él la ha profanado".[7] No contento con situarse en el plano ético superior de la defensa de la filosofía, Voltaire optó por vilipendiar a Rousseau de la forma más mezquina, resucitando un viejo rumor que él mismo había contribuido a difundir un año antes según el cual Rousseau no había estado empleado veinte años antes como secretario del embajador francés, sino como su lacayo. Es posible que al principio Voltaire no supiese que esta era una acusación falsa, pero evidentemente lo sabía cuando la utilizó por segunda vez. Poco importaba que, en el interín, Rousseau hubiese escrito al anciano filósofo llamándole mentiroso.[8] "Por lo que respecta a Jean-Jacques", escribió Voltaire, una vez más utilizando las mismas palabras en cartas enviadas a diversos corresponsales, "siempre he sostenido que deberían exhibirlo por un chelín en la Feria de San Bartolomé: sería realmente cómico".[9]

Con la aparición del *Exposé succint*, Voltaire entró en la refriega escribiendo una carta abierta a Hume, la "Carta de Monsieur de Voltaire a Monsieur Hume", fechada el 24 de octubre de 1766, en la que compadecía

a Hume y declaraba que las acusaciones vertidas por Rousseau contra su antiguo patrón constituían "el triunfo de la ingratitud sobre la generosidad". Después de repasar su propia y triste historia con el desagradecido ginebrino (esta vez admitiendo que había estado mal informado acerca del supuesto servicio de Rousseau como lacayo, pero dándole la vuelta sin embargo para que su verdadero trabajo como secretario fuese en detrimento suyo), Voltaire aborda la situación de Hume: "A decir verdad, señor, no vale la pena preocuparse ni dos minutos por esas pequeñas miserias; todo esto se desvanecerá pronto en el olvido... Las locuras de Jean-Jacques y su ridículo orgullo no conseguirán dañar a la auténtica filosofía, y los hombres respetables que la cultivan en Francia, en Inglaterra y en Alemania no se verán afectados y seguirán siendo estimados".[10]

A los ojos de Voltaire, Rousseau no había dañado a la auténtica filosofía en parte porque sus acusaciones no se sostenían ante el tribunal de la razón. "Creo que la querella entre Mr. Hume y Jean-Jacques ha terminado con el desdén público que se ha atraído Rousseau y con la estima y consideración que se merece Mr. Hume", le explicó a un profesor de Cambridge comentando la tortuosa lógica de la carta de Rousseau a Hume y burlándose de "los tres argumentos que él califica de *tres bofetones a la cara de su patrón*". El juicio de Voltaire era inequívoco: "Creo que este hombre está completamente loco".[11] Como Hume y como sus compañeros *philosophes*, por consiguiente, Voltaire veía en la conducta de Rousseau, como en su prosa, solamente delirio y extravagancia. "No veo su genio por ninguna parte. Su detestable novela *Eloísa* carece absolutamente de él, lo mismo que su *Emilio*, y el resto de sus obras constituyen simples peroratas más bien vacías y a menudo escritas en una prosa ininteligible... Jean-Jacques es un miserable impostor que ha robado una botella de elixir, la ha mezclado con un barril de vinagre y la ha repartido entre el público como si fuera un remedio de su propia invención"[12]

Otro barómetro de la opinión ilustrada lo proporciona la *Correspondance littéraire* de Grimm. Con cierta exageración y gran delectación, Grimm empieza la edición del 15 de octubre de 1766 anunciando: "Han pasado unos tres meses desde que la noticia de la pelea entre J.-J. Rousseau y M. Hume llegó por vez primera a París. ¡Qué magnífico pasto para los ociosos! Una declaración de guerra entre dos de las grandes potencias de Europa no hubiera provocado un alboroto tan grande como esta pelea... Todas las demás noticias desaparecieron durante más de una semana de la lista de te-

mas de conversación en París, y la celebridad de los dos combatientes... absorbió completamente la atención pública". Si bien Grimm afirmaba no querer hacer de juez en "ese extraño juicio", decía conocer bien a Hume y demasiado bien a Rousseau, y a continuación añadía una larga crónica de la destrucción en serie de amistades practicada por el Ciudadano de Ginebra. Su propia experiencia con Rousseau, en consecuencia, le colocaba en una situación excepcionalmente competente para explicar, con su típica crueldad, lo que él hubiera hecho de encontrarse en el lugar de Hume:

> Al recibir esta agradable y sincera carta del 23 de junio, a la que habría tenido que prestar poca atención, yo, gordo David Hume, me habría frotado primero los ojos; luego, sin salir todavía de mi asombro, mi mirada se habría quedado tan fija y absorta como la de aquel día, para siempre terrible y memorable, en que David miró a Jean-Jacques; pero, una vez superado ese gesto de sorpresa, me habría guardado la carta en el bolsillo. Y al día siguiente habría escrito a mi amigo Jean-Jacques para agradecerle la buena opinión con que me honraba y el magnífico colorido que demostraba ser capaz de dar a mis servicios y a mis tiernos esfuerzos en favor suyo, y luego me despediría de él para el resto de su gloriosa vida.

Grimm no había terminado. Remilgadamente, declaraba que él nunca hubiese aireado en público sus diferencias con Rousseau, pero luego ponía deliberadamente al descubierto la identidad de las dos personas que habían puesto en contacto a los dos filósofos en primer lugar, la condesa de Boufflers y la marquesa de Verdelin. Por contraste, en su propio relato, Hume había suprimido decorosamente sus identidades. Tampoco la compasión que según Grimm le inspiraba Rousseau parecía convincente. Comparándole con Don Quijote arremetiendo lanza en ristre contra los molinos, Grimm concluía así su relato: "Jean-Jacques ha llegado dos siglos tarde; su auténtica vocación era la de ser un reformador... De vivir en el siglo XVI, habría fundado la orden de los Hermanos Roussos o Roussovianos, o Jean-Jacquistas; pero, en nuestra época, uno no hace prosélitos, y toda esta ardiente prosa no lleva al lector ocioso a dejar a un lado su libro para seguir al escritor de prosa". En suma, para Grimm y sus lectores, el carácter razonable del relato de Hume demostraba su inocencia en una época en la que los argumentos razonables y no las proclamas pasionales tenían que mover a la gente.[13]

Pero Voltaire, Grimm y Suard estaban arrimando el ascua a su sardina: no sólo estaba ya su audiencia totalmente acostumbrada a la literatura que jugaba con la distinción entre hecho y ficción, sino que también estaba profundamente influida por la apelación roussoniana al sentimiento como árbitro final de la verdad. De hecho, la situación literaria en 1766 era curiosamente similar a la actual, porque la línea entre hecho y fábula, particularmente en el género de la autobiografía, es tan borrosa que apenas resulta perceptible. Rousseau prefigura el razonamiento de algunos escritores de biografías del siglo XX cuando, en su larga carta a Hume, escribe: "Como nadie me cuenta nada, sólo sé lo que siento... La primera preocupación de quienes perpetran planes maliciosos es protegerse a sí mismos de las pruebas de detección legales: no sería aconsejable buscar un remedio a los mismos en el ámbito de la ley. La convicción innata del corazón admite, en cambio, otro tipo de prueba que influye en los sentimientos de los hombres honrados".

Si bien ambos escritores invocaban la honradez, la palabra significaba cosas muy diferentes en cada uno de los campos enfrentados. Para Suard y, por supuesto, para Hume, la honestidad implica el método científico y empírico –por encima de todo, una fidelidad rigurosa a los textos y a los contextos. Por otro lado, Rousseau medía la honradez a partir del criterio subjetivo del sentimiento. La distancia entre la Ilustración y la Contrailustración puede medirse en función de esta confrontación de métodos.

De manera intrigante, los vehículos que participaban en esta colisión de concepciones del mundo eran idénticos: las cartas, el género epistolar. Los conductores, sin embargo, llevaban a estos vehículos en direcciones radicalmente diferentes. Hume y Suard se aferraban a la apelación del género a la veracidad, o al menos a la verosimilitud, subrayada por la acumulación de documentos, la meticulosa anotación de los mismos y su custodia por parte de una institución pública. Lo privado, en suma, se hacía totalmente público. Rousseau, en cambio, explotaba la naturaleza íntima de la escritura epistolar: dirigiéndose al lector privado, Jean-Jacques hablaba simple y sinceramente desde el corazón. Lo público, en otras palabras, era reducido a lo privado.

Una oleada de cartas de los lectores publicadas en forma de panfletos o en las páginas de revistas como el *Mercure de France*, que previamente había suscitado la iluminación de Rousseau en el camino a Vincennes, se filtraron por las brechas abiertas en el muro que separaba los reinos del sentido y la

sensibilidad. Tanto el medio, epistolar, como los mensajes, la invitación a los lectores a compartir sus respuestas, crearon una situación sin precedentes. Lo que muchos lectores pensaban del asunto confirmó los peores temores de Holbach y d'Alembert respecto al público. Irónicamente, su creencia en la habilidad del individuo para alcanzar la verdad mediante el ejercicio de la razón resultó ser su ruina.

Muchos de los lectores dieron, de hecho, con la verdad; el problema es que no se trataba de la misma verdad sostenida por Hume y sus defensores. Un lector que firmaba con el seudónimo T. Verax hizo una torpe exhibición del uso del método empírico: "Como detesto por igual la bilis de la sátira y la indulgencia de la parcialidad, trataré de exponer, entre estas dos añagazas, las diferentes sensaciones que experimenté al leer todos los documentos de esta importante disputa. Si mi juicio le parece erróneo al lector, habrá de imputarlo exclusivamente a mis sentidos y compadecer la falsedad de mis percepciones, porque no he prescindido de nada que pudiera iluminarme". Y pese a ello, llegaba a una conclusión asombrosa: era Rousseau, no Hume, el inocente. Era el creador de *Julie* y no el historiador de Inglaterra, el que estaba "lleno de franqueza, integridad y sensibilidad".[14]

Aunque T. Verax no estaba solo en su juicio, otros tendieron a adoptar la interpretación más matizada de Turgot según la cual Rousseau, aunque equivocado, no era malicioso. Un corresponsal anónimo llegaba a la conclusión de que Hume "tendrá dificultades para convencer a sus lectores de que el autor de *La nueva Eloísa* se ha convertido en un infame impostor y en un monstruo de ingratitud. Quienes han admirado a M. Rousseau durante años saben que su corazón es demasiado verdadero y su moral demasiado pura como para que sea posible atribuirle unas acciones que siempre ponen de manifiesto un temperamento pérfido y un alma malvada".[15] El hecho de que este escritor citase, aparentemente sin ironía, la ficticia colección de cartas de Rousseau como prueba de su transparencia y sinceridad revela hasta qué punto había conseguido el ginebrino redefinir los términos del debate.

El debate también llegó al otro lado del Canal. Era algo predecible, dada la notoriedad pública de los dos antagonistas, la influencia de la República de las Letras y la continua atención que había recibido la visita de Rousseau por parte de la prensa británica. También era un desmentido a la maliciosa observación de Grimm según la cual solamente en París podía un asunto como aquel atraer hasta ese punto la atención pública, mientras que en la

Gran Bretaña la gente era "lo bastante estúpida como para estar más interesada en la formación de un nuevo gobierno".[16]

El autor de una de las cartas enviadas al *Saint James Chronicle* que se identificaba como "un viejo inglés ortodoxo y hospitalario" trataba de encontrar puntos en común entre ambos bandos. Si bien Hume parecía inocente de las acusaciones de Rousseau, era en cambio culpable de una severidad excesiva respecto a su antiguo amigo: "Si el corazón de Mr. Hume hubiese sido realmente amigo de Rousseau, con su filosofía y su serenidad hubiese podido tratar a Rousseau como a un hombre que había cometido un grave error; esto hubiera incrementado aún más la gloria de Mr. Hume y le hubiera dado una gran ventaja en este asunto". Pero lo que Hume había demostrado era que "cuando un filósofo es provocado, su reacción en el fondo no es mejor que la del intolerante fanático de cualquier religión".[17]

El autor de otra de las cartas se hacía eco de la decepción que le había provocado al anterior el trato dado a Rousseau: "Hay algo que Mr. Hume parece haber olvidado por su forma de comportarse con M. Rousseau, y este algo es su inferioridad, sus infortunios y su extrema sensibilidad, ya de por sí grande pero que se exacerba a causa de estas circunstancias". El autor de la carta decía después que si bien Hume había escrito con elocuencia sobre el tema de la compasión, "son muy pocos los que son capaces de actuar de una forma mínimamente justa en este sentido".[18] Otro lector, que firmaba su carta como "un amigo de Rousseau", entraba en liza desde las orillas del Loch Lomond, "un refugio", escribía "que sería muy del agrado de este ilustre exiliado que es Rousseau", para regañar a su compatriota escocés. En vez de arremeter contra Rousseau por su conocida sensibilidad, Hume tendría que haber convertido al ginebrino en "objeto de su cuidado y compasión".[19]

Los apuros de Rousseau inspiraron a otro ciudadano británico a darle ánimos al ginebrino con ayuda de unos versos:

> ¡Coraje, Rousseau! –frente a la malicia de un Voltaire,
> y el orgullo altanero de un d'Alembert.
> Aunque la atrevida maldad la forma de un W——le asume,
> y la mezquina traición se manifiesta como un H—-e,
> No flaqueéis –esos espectros que se congregan en torno a vos,
> esos fantasmas nocturnos sólo buscan poder heriros.
> La verdad expulsará a estas irreales formas

y los rayos de la razón despejarán las sombras.
Gran Bretaña acogerá al exiliado en su seno
y la virtud consciente a su alma dará consuelo.[20]

Ni que decir tiene que este ripioso poema no estuvo mucho tiempo sin recibir una respuesta en el floreciente circo mediático. Un escritor satírico arremetió rápidamente contra Rousseau con una parodia del anterior poema:

¡R————–, coraje!... Aunque la sátira la firme Voltaire
y el genio se exprese al modo de d'Alembert;
aunque Walpole una forma ladinamente ridícula asume
y la amistad honesta se disfrace de Hume,
¡No lo *sientas*! No escuches la plateada canción
de unas cien libras al año de pensión.
La fétida arrogancia expulsará todo intento de ayuda
y la pedante sofistería convertirá la noche en día.
De tierra en tierra vayas como exiliado abyecto
y, loco de orgullo, maldícelos a todos y cáete muerto.[21]

Boswell, que no se dejaba superar fácilmente, escribió sus propios poemas sobre el tema, uno de los cuales disfrazado de respuesta de Hume a Rousseau:

Perro desagradecido, cuyos salvajes caprichos
han hecho a toda Europa reír y murmurar
viendo a dos sabios portándose como niños
y el uno al otro con la más cariñosa furia atacar[22]

Al incontenible escocés también se le ocurrió una idea para una especie de tira cómica titulada "El hombre salvaje", que fue publicada en el *London Chronicle*. Posiblemente sin saber que la había inspirado Boswell, Hume se la describió a Boufflers: "M. Rousseau está representado como un salvaje recién cazado en el bosque; yo estoy representado como un granjero que le acaricia y le ofrece unos copos de avena para que coma y que él rechaza furioso; Voltaire y d'Alembert lo fustigan por detrás; y Horace Walpole le

"El hombre salvaje", grabado anónimo hecho a partir de una sugerencia de James Boswell, 1766. *London Chronicle*

hace unos cuernos de *papier mâché*. La idea no es totalmente absurda".[23]

La de Walpole no fue ni mucho menos la única: hubo un verdadero alud de parodias de cartas reales, incluso un seudo pleito ante un falso tribunal. Entre los muchos cargos presentados contra Hume estaba el que decía que "el tal David Hume debió de publicar la carta de Mr. Walpole en los periódicos, porque por aquel entonces no había en la isla de la Gran Bretaña ni hombre, ni mujer, ni niño; solamente estaban el tal David Hume, el tal J.-J. Rousseau y los editores de varios periódicos".[24]

En general, el ingenio estuvo del lado de Hume –el humor no era un elemento fácil de encontrar entre los defensores de Rousseau–, y lo mismo puede decirse de la mayoría de revistas y periódicos. Aunque los editores concedieron mucho espacio a los dos bandos, sus comentarios reflejan la impaciencia que les producían Rousseau y sus partidarios. Así, por ejemplo, el editor del *Gentleman's Magazine* lamentaba el daño social causado por su comportamiento, que no sólo podía tener un efecto terrible en la República de las Letras, sino que podía también disuadir a "la benevolencia y reducir la generosidad; pueden ser muchos los que se vean obligados a luchar contra la adversidad sin ayuda de nadie, por culpa de la forma en que Rousseau ha correspondido a los intentos de Mr. Hume por ayudarle".[25]

Que los bromistas y los entendidos de toda Europa se pusieran en su contra no sorprendió a Rousseau. Al contrario: le confirmó en la verdad de su causa. El ingenio, como Rousseau llevaba tiempo diciendo, no era sino uno de los muchos frutos podridos de una sociedad falsa y corrupta. Más

que nunca sintió el dolor de Alcestes, un dolor compartido por la legión de sus discípulos. Su héroe compartía la suerte del misántropo de Molière: era "un buen hombre que detesta la moral de su época y la brutalidad de sus contemporáneos; que precisamente debido al amor que siente por todas las demás criaturas odia en ellas el mal que se hacen unas a otras y los vicios de los que este mal es el producto".[26] La división de la opinión pública en los periódicos reflejaba el cambio tectónico que estaba teniendo lugar en la sensibilidad europea. Dos culturas se estaban enfrentando: la dedicada a los ideales de la Alta Ilustración se oponía a la más reciente generación de lectores inspirados por las proto-románticas enseñanzas de Rousseau.

Ya fuera sardónica o sentenciosa en sus críticas a Rousseau, la prensa oficial, tanto la francesa como la británica, no fue capaz de contener la oleada de apoyo popular que recibió el exiliado. En consecuencia, si bien el *Courrier d'Avignon*, por ejemplo, criticaba a Rousseau por su "resentimiento", reconocía sin embargo que Hume "no tenía el apoyo general del público".[27] Los lectores de provincias tanto como los de París dejaban claras sus simpatías. Desde la Picardía, el autor de una carta al *Journal Encyclopédique* cuestionaba la legitimidad de las acusaciones contra Rousseau y luego pedía rápidamente perdón por hacerlo: "Disculparán, señores, estas preguntas hechas por un hombre que no es un autor ingenioso y que carece de elocuencia, pero que busca instruirse a sí mismo y que probablemente lo conseguirá mejor leyendo vuestros sabios escritos que de ninguna otra manera". Tan impacientes como sus colegas británicos, los editores de la revista le espetaban a su suscriptor de provincias que si leía cuidadosamente todos los documentos del caso solamente podía sacar una conclusión: la misma que sacaban los editores, por supuesto. Pero para qué molestarse por lo que opinaban esos lectores ignorantes: "¿Cómo? Señor, ¿qué podemos decir que no pueda ser usado contra Rousseau? Todos los hechos que se explican en este panfleto han sido probados y constituyen una grave acusación contra M. Rousseau. Todas las acusaciones que hace contra Mr. Hume son ridículas, absurdas y totalmente carentes de credibilidad".[28]

Tanto si la modestia del lector de la Picardía era sincera como si era el producto de una retórica roussoniana, el hecho es que parecía importarles muy poco a los editores de la revista: en cualquier caso, la influencia de Rousseau había llegado muy lejos. Si aquella querella era una especie de juicio, las opiniones del jurado popular daban a entender que Hume tenía las de perder. En un período de tiempo asombrosamente breve, Rousseau

había creado con sus escritos, especialmente con *Julie*, una nueva audiencia de lectores. Instruidos por Rousseau para leer a contracorriente de los valores de la Ilustración, estos lectores tenían propensión a prescindir de la razón, no a ejercerla; a cultivar los sentimientos, no a contenerlos; a confiar en sus corazones, no en sus mentes. En consecuencia, cuanto más ridiculizaban los habitantes de Saint Germain y de la Plaza del Soho a Rousseau, más inocente les parecía este a sus seguidores. Al final, en el dique de contención entre la autenticidad y la apariencia se había abierto una brecha a causa principalmente de las afirmaciones hechas por su más intrépido defensor, Rousseau.

Dena Goodman comenta el irónico giro de los acontecimientos con que se encontraron los defensores de Hume: "El hecho de que el público respondiera a la llamada del *philosophe* a la razón no significó que utilizase los principios del razonamiento a los que apelaban los *philosophes*".[29] En suma, a los pensadores ilustrados les salió en gran parte el tiro por la culata. En el turbulento campo de la opinión pública, las peticiones en nombre de la razón objetiva no podían competir con el atractivo de la certeza interior, particularmente si esta era compartida por otros. Rousseau no sólo insistía en que la sinceridad es la mayor de las virtudes humanas, sino que actuaba de acuerdo con el corolario que se deducía de este axioma: la sinceridad requiere que el individuo abra su corazón a los demás. Y gracias a ello Rousseau gozaba de una forma peculiarmente moderna de impunidad, al menos a los ojos de sus lectores, ante la acusación de obcecación. Rousseau era aclamado por su lealtad a su estado de ánimo subjetivo, no por el respeto a un baremo objetivo de verdad.

Rousseau supo que se había publicado el *Exposé succint* a comienzos de otoño, mientras todavía estaba escribiendo y haciendo excursiones botánicas en Wootton. En rápida sucesión, uno de los aliados políticos de Rousseau, Toussaint-Pierre Lenieps, escribió desde Ginebra para exhortar al filósofo exiliado a responder al ataque de Hume, y al mismo tiempo otro, Du Peyrou, le pedía a Rousseau que no contestara, al menos no de forma inmediata. Por buenos que fuesen sus argumentos, pensaba Du Peyrou, no estaba nada claro que consiguiesen convencer al público.[30] Incluso Hume, preocupado por la respuesta de Rousseau, mandó una copia del *Exposé succint* a su adversario a través de Davenport, confiando en que su destinatario disuadiría a Rousseau de dar publicidad a sus acusaciones. Refiriéndose a

una carta que había enviado a Rousseau en la que el escritor exoneraba a Hume declarando que él mismo era el autor de dos piezas periodísticas que habían sido atribuidas a Hume, el escocés concluyó: "De este modo verá las armas que todavía tengo en la mano para confundirlo si se le ocurre hacer algún intento".[31]

En su respuesta a Davenport, Rousseau declaraba que Hume no tenía motivos para temblar. "Continuaré, pase lo que pase, dejando que sea Mr. Hume el que haga todo el ruido que quiera, y mantendré hasta el final el silencio que me he impuesto yo mismo en este asunto. Prefiero infinitamente ser el infortunado Jean-Jacques entregado a toda esta difamación pública, que el triunfante David Hume en medio de toda su gloria".[32] A estas alturas, la reafirmación de Rousseau de soportar el martirio es mucho menos sorprendente que su éxito manteniendo el silencio acerca del asunto.

La auto-representación de Rousseau tenía mucho de verdad: estaba en pleno proceso de convertirse en "el infortunado Jean-Jacques". Cada vez más aislado en Wootton, Rousseau no podía apenas salir de casa porque, con la llegada del otoño, los días se habían hecho cada vez más cortos y más fríos. Seguía siendo incapaz de comunicarse con nadie allí, excepto con Thérèse, cuyas relaciones con los criados iban de mal en peor. Aparte de sus visitas a la abadía de Calwich, que con la aparición de las primeras nieves se hicieron cada vez menos frecuentes, la única conexión de Rousseau con el mundo exterior era el correo, pero también ese canal de comunicación se fue haciendo cada vez más estrecho: el escaso número de corresponsales que aún conservaba en su tan cacareado aislamiento se redujo aún más después de las acusaciones que había lanzado contra Hume.

Su "padre", Lord Keith, ya había acogido las sospechas de Rousseau contra Hume con incredulidad, tratando de hacerle ver a Rousseau que su mutuo amigo le había servido con "fervor y amistad". Cuando tuvo conocimiento de la pelea se quedó abatido: "Lamento y lamentaré toda mi vida no haber estado en Inglaterra para impedirlo, como ciertamente hubiera hecho, mostrándoos todo lo que David me había escrito, porque de este modo habríais visto que su amistad era sincera".[33] Citando su avanzada edad como excusa, Keith ponía término a su correspondencia con el filósofo, tras lo cual Rousseau le escribió para manifestarle su constante afecto y para pedirle al anciano escocés que no le privase, en su actual infortunio, "de un consuelo dulce e inestimable".[34] Keith no podía traicionar a Hume, por lo que decidió no contestar la petición de Rousseau. "No veo otra solución por

mi parte que la de interrumpir una correspondencia en la que tengo unos sentimientos tan en discrepancia con los de M. Rousseau", le confió Keith a Du Peyrou en Nochebuena.[35] Sin embargo, Rousseau persistió sin éxito en aferrarse al hombre que, junto con "Maman", había desempeñado un papel tan importante en su mundo. "Es un hecho consumado, Milord", escribió la primavera siguiente: "He perdido para siempre vuestra bendición y vuestra amistad sin que me sea posible saber o imaginar a qué se debe esta pérdida". Lo que le dolía especialmente, añadía, era haber sabido que las excusas de Keith respecto a su edad y a su estado de salud eran sólo eso, excusas, porque había seguido escribiendo a "todos los demás, siendo yo la única excepción".[36]

La condesa de Boufflers, dividida al principio entre los dos filósofos, acabó finalmente rompiendo con Rousseau.* La ruptura con Du Peyrou se reparó con mayor rapidez. Enojado por la poco enérgica reacción de su fiel seguidor ante sus acusaciones a Hume, Rousseau dio por terminada su amistad a finales de octubre solamente para pensárselo mejor y pedirle perdón casi inmediatamente por su desaforada actitud. Tras una avalancha de cartas –lo suficientemente decisivas como para que Rousseau redactase varios borradores de cada una de ellas antes de mandarlas– el filósofo se dijo a sí mismo que se había reconciliado totalmente con su amigo.[37] Du Peyrou, sin embargo, no tenía tan claro que Rousseau hubiese cambiado de opinión. Continuó actuando con cautela y algún tiempo después le dijo a Paul Moultou, con quien estaba editando las obras completas del filósofo, que nunca había podido dar crédito a lo que Rousseau decía de Hume.[38]

A Rousseau le molestaba claramente la controversia. En una carta a su compañera de entusiasmos botánicos, la duquesa de Portland, proclamaba su falta de aptitud para la botánica debido a su avanzada edad y a su escasa memoria. Pero a continuación declaraba "estar lo bastante loco, o ser lo bastante sabio, como para persistir". Como le decía a la duquesa:

> Para mí esta afición es una cuestión racional. A veces tengo necesidad

* Su correspondencia resucitó brevemente un año después cuando Rousseau, que entonces estaba bajo la protección del príncipe de Conti, trató de hacer las paces con ella a su inimitable manera, escribiendo: "Madame, no estáis exenta de culpa respecto a mí" (Rousseau a Boufflers, 25 de febrero de 1768, *CC*, 32: 146-7). Su reconciliación no duró, sin embargo, y Rousseau acabó culpándola por el papel que había desempeñado en el "infernal asunto" con Hume.

> del arte para conservar esa inestimable calma en medio de las agitaciones que perturban mi existencia, para mantener a raya a estas odiosas pasiones que vos no conocéis y que yo no he conocido sino en otros, y que no pienso permitir que se me acerquen. No deseo, si es posible, que ningún recuerdo triste turbe la paz de mi soledad. Quiero olvidarme de los hombres y de sus injusticias. Quiero emocionarme a diario con las maravillas de aquel que les hizo buenos y cuya obra han degradado tan escandalosamente.[39]

El hombre es naturalmente bueno y la sociedad le corrompe: Rousseau se aferra a este principio de su sistema filosófico en medio de sus problemas, evocando los recuerdos de su juventud y contemplando el espectáculo de la naturaleza en busca de evidencia y de consuelo. En su carta a la duquesa Rousseau esboza por vez primera los temas de la soledad y del recuerdo entre las plantas que perfeccionaría en su última obra, las *Ensoñaciones del paseante solitario*.

Curiosamente, la ruptura entre los dos filósofos no interrumpió las negociaciones acerca de la pensión de Rousseau. En una carta fechada en enero de 1766, Davenport le pedía a su huésped que aclarase al general Conway su anterior rechazo de la pensión, añadiendo que estaba seguro de que el rey estaba dispuesto a concedérsela.[40] Rousseau contestó que no iba a escribir a Conway, pues hacerlo sería como solicitar efectivamente la pensión; la aceptaría si se la ofrecían pero no la pediría.[41] Pese a su disputa, Hume decidió finalmente intervenir dando a Conway "su consentimiento e incluso su plena aprobación" para que renovase la oferta e incluso instándole a "realizar una acción tan caritativa" como aquella. Hume, sin embargo, no pudo sino interpretar lo que consideró como remilgado interés de Rousseau en la pensión como prueba a su favor en el caso que les enfrentaba. "El paso que ha dado mi antiguo amigo confirma la sospecha que siempre he tenido de que él creía que tenía la posibilidad de obtener la pensión por sí mismo y que solamente había provocado una pelea conmigo para librarse de tener una humillante deuda de gratitud respecto a mí. Sus motivaciones, en consecuencia, eran mucho más turbias de lo que muchos parecen pensar".[42] Conway escribió a Davenport el 18 de marzo informándole de que la pensión sería efectivamente ofrecida.[43] "Y así acaba felizmente este asunto", le dijo Hume a su amigo William Robertson, "a menos que al filósofo se le ocurra una nueva extravagancia que le lleve a rechazar lo que él

mismo ha vuelto a solicitar. Si conociera mi situación respecto al general Conway probablemente lo haría; pues es probable que conjeture que la decisión no podría tomarse sin mi consentimiento".[44]

Hume estaba al menos parcialmente en lo cierto: Rousseau aceptó finalmente la oferta de Conway.[45] Sin embargo, una "nueva extravagancia" de su antiguo amigo hizo que todo el asunto sea discutible.

El invierno estaba en la base de la extravagancia final de Rousseau. A finales de diciembre, la incertidumbre de Rousseau respecto a si Davenport quería que se quedase en Wootton empeoró debido a las nubes de color gris granito y a las colinas cubiertas de nieve de Derbyshire.[46] Davenport tranquilizó a Rousseau asegurándole que siempre sería bienvenido allí, pero los hechos se impusieron a sus buenas intenciones. El 2 de marzo de 1767, Rousseau se quejaba a su anfitrión del "terrible viento" que agravaba un pertinaz dolor de muelas.[47] Aquel mismo día escribió a Du Peyrou diciéndole que su situación era "cada vez más crítica y que se estaba aproximando a un punto que empezaba a asustarle", aludiendo a un episodio no especificado que había tenido lugar dos días antes.[48]

La "situación crítica" solamente podía ser el rápido deterioro de las malas relaciones entre Thérèse y los sirvientes: los esfuerzos de la autoritaria mujer por asumir el control de los asuntos domésticos llevó finalmente a una declaración de guerra entre ella y los criados. Rousseau escribió de nuevo a Davenport, esta vez anunciándole que había decidido ir a Londres por el bien de Thérèse, añadiendo: "Estoy convencido, además, de que pese a mi amor por el país y dada mi edad y mi falta de memoria para aprender el idioma, no creo que deba pensar en permanecer más tiempo en provincias"[49] Davenport instó al filósofo a quedarse y le ofreció utilizar una casa que poseía en la zona climáticamente más amistosa de Cheshire, con la promesa de visitarle después de Pascua.[50] Pero tanto las palabras de ánimo como la promesa fueron en vano: cuando Davenport llegó finalmente a la casa que tenía cerca de Wootton a finales de abril, Rousseau y Madame Zell, ante el evidente alivio de los criados, ya se habían marchado.

De una manera nada sorprendente, la pareja no había dejado ninguna dirección donde localizarles. Muy decepcionado, Davenport se lo comunicó a Hume: "Tengo un fuerte ataque de gota y he perdido a mi filósofo".[51] No es muy probable que la gota del hacendado mejorase al descubrir, varios días más tarde, la carta que había dejado Rousseau para explicar su

súbita partida. "El dueño de una casa, señor, tiene la obligación de saber lo que sucede en ella, sobre todo con respecto a los extraños a los que ha recibido allí. Si no sabéis nada de lo que pasa en vuestra casa desde Navidad con respecto a mí, es culpa vuestra; pero el agravio más imperdonable es que hayáis olvidado vuestra promesa y que os hayáis ido a instalar tranquilamente en Davenport sin molestaros en averiguar si el hombre que os esperaba aquí de acuerdo con vuestros deseos estaba a gusto o no... Mañana, señor, abandono vuestra casa".[52]

Abandonando todas sus pertenencias y su dinero, Rousseau, Thérèse y Sultán eligieron la más improbable de las rutas de escape. Desde Wootton, el estrafalario trío se dirigió al este, a la ciudad industrial de Spalding, tal vez porque Rousseau quería dejar sus papeles en casa de Jean-François-Maximilien Cerjat, un compatriota suizo que vivía cerca de allí y que le había recomendado Du Peyrou.[53] No sabemos si Rousseau llegó a ponerse en contacto con Cerjat, pero sí que escribió al lord canciller, el barón Camden, poniéndose bajo su protección y solicitándole ser escoltado hasta Dover.[54] Los periódicos siguieron los movimientos de Rousseau, y lo mismo hizo Hume, que escribió a Davenport: "Probablemente os habrán informado de que nuestro salvaje filósofo, como vos le llamáis, ha aparecido finalmente en Spalding, en Lincolnshire, donde ha escrito una extravagante carta al canciller pidiéndole un mensajero para conducirle a Dover... En suma, parecía ligeramente trastornado, pero ahora se ha vuelto completamente loco".[55]

Tras pasar unos días en Spalding aguardando una respuesta de un gobierno perplejo, Rousseau se dirigió súbitamente a Dover. Desde una posada, escribió una carta a Davenport diciéndole que en cuanto había llegado y visto el mar se había sentido libre, tan libre de hecho que casi había decidido regresar a Wootton. Es decir, hasta que leyó una noticia en el periódico acerca de su súbita partida de Wootton que renovó sus sospechas acerca de la opinión que tenía de él su casero. Incluso para Hume, el colofón de aquel asunto parecía alejarse cada vez más de Sófocles para acercarse a Aristófanes. No pudo resistir la tentación de pinchar a Davenport: "Así que vos también sois un traidor, según parece; decidme, ¿habláis en sueños? Pero aunque gritéis a voz en cuello mientras dormís *ya tengo a Jean-Jacques*, este se ha escapado de vuestras garras y ha volado al ancho mundo".[57]

Lamentablemente, una vez más la realidad superó a la sátira. Atrincherado en Dover, Rousseau escribió a Conway, sugiriéndole que la conspira-

ción contra él era tan amplia que también el gobierno tenía que estar implicado. Lo curioso de esta extraordinaria carta, como apuntan Edmonds y Eidenow, es que Rousseau adopta la tercera persona para hablar de sí mismo.[58] Actuando como un abogado ante un tribunal, Rousseau hace una especie de petición a favor de su cliente –¿Jean-Jacques?– que le permita marchar sin ser molestado. También proporciona a su cliente una coartada en forma de explicación alternativa de su comportamiento que resulta sorprendentemente racional, como si Rousseau solamente fuera capaz de pensar con claridad acerca de sí mismo con la distancia que da la tercera persona.

> Contemplad, señor, al hombre al que proponéis dejar marchar en paz y que se compromete por su fe, su palabra, por los sentimientos de honor que ha profesado, y por todas las sagradas esperanzas que proporciona aquí para consuelo de los infortunados, que no sólo abandona para siempre el proyecto de escribir sobre su vida y sus recuerdos, sino que tampoco nunca dejará escapar, ni de su boca ni de su pluma, una sola palabra de queja acerca de los infortunios que ha sufrido en Inglaterra; que nunca hablará de Mr. Hume, o que hablará de él solamente de un modo honorable; y que cuando se vea acuciado a explicarse respecto a las indiscretas acusaciones que, bajo el influjo de las más amargas dificultades, a veces formuló, las rechazará totalmente sin ningún misterio respecto a que su carácter pueda estar amargado y arrastrado hasta el punto de la desconfianza y nublado por sus continuos infortunios.[59]

Hume también notó el cambio a la tercera persona en esta carta, muy similar a la larga carta acusatoria que había recibido él y en la que se vio a sí mismo degradado de la segunda a la tercera persona. "Nada puede ser más delirante que esta carta", le escribió a Turgot. "Dice, como si un rayo de razón hubiera atravesado su alma, y hablando de sí mismo en tercera persona, que 'abandona para siempre el proyecto de escribir su vida'". Finalmente, concluye Hume, Rousseau estaba loco y tal vez lo había estado siempre. "Os informo de todos estos detalles para que veáis que el pobre hombre está absolutamente loco y que no puede ser objeto de ninguna condena o castigo legal".[60] Lo que no dice Hume es si podía serlo de la publicación de su correspondencia.

Rousseau estaba ansioso por marchar de Inglaterra, pero no podía

hacerlo por culpa del viento, que le mantenía atrapado en Dover igual que lo había estado en Calais al iniciar su viaje a Inglaterra más de un año antes. En un ataque de locura que él mismo reconoció más tarde haber sufrido, Rousseau salió un día precipitadamente de una cena a la que asistía y subió a bordo de un barco, desde el que arengó a una desconcertada multitud hasta que fue rescatado por Thérèse, que se lo llevó de vuelta a casa del anfitrión donde estaba cenando.[61] Finalmente, el 22 de mayo, el filósofo, la gobernanta y el perro pudieron zarpar. Tras localizar al pensador errante poco después de su llegada a Francia, el príncipe de Conti consiguió convencerle de que aceptara la hospitalidad de su castillo en Trye, Normandía, y de hecho manteniéndole allí prácticamente prisionero por su propia seguridad. También convenció a Rousseau, que después de todo seguía teniendo una orden de arresto pendiente contra él en Francia, para que adoptase un nombre falso. Así, pues, Jean-Jacques Rousseau, el ciudadano de Ginebra que se había deshecho de su caftán en Wootton, se deshizo también de su nombre en Francia y pasó a llamarse Monsieur Renou.

Capítulo 13

Cómo mueren los filósofos

Estoy muriendo tan rápidamente como mis enemigos, si tengo alguno, desearían que lo hiciese, y tan fácil y alegremente como podrían desear mis mejores amigos.

HUME al Dr. DUNDAS

Estoy consagrando mis últimos días a estudiarme a mí mismo y a preparar de antemano el informe que tendré que presentar de mí mismo dentro de poco.

ROUSSEAU, Ensoñaciones de un paseante solitario

En 1776 pocas cosas habían cambiado en la vida de Boswell: ahora era esposo y padre, pero aún trataba de huir de la muerte con el mismo frenesí con que se arrojaba en brazos de las mujeres, buscando en el dormitorio aquellas certezas que no podía encontrar en el reclinatorio de la iglesia. El domingo 7 de julio, unas dudas acerca del destino final de su alma le llevaron a la puerta de la casa de Hume en Edimburgo. Junto con el resto de la República de las Letras, Boswell había sabido que su viejo amigo se estaba muriendo, aquejado de un cáncer de estómago.

Siete años antes, poco después de que terminase la querella que había tenido con Rousseau, Hume había decidido establecerse definitivamente en Edimburgo, acabando con las esperanzas de la condesa de Boufflers de que se reuniera con ella en París. Con sus ambiciones literarias satisfechas o harto de las controversias que habían suscitado, Hume se había jurado no escribir nada más. En cambio, hablaba a menudo jocosamente a sus amigos de su "gran talento por la cocina, la ciencia a la que pienso dedicarme durante los años que me resten de vida", y destacaba que su receta para hacer caldo de cabeza de cordero era particularmente deliciosa.[1] El buen humor de Hume, sin embargo, no podía ocultar su gradual pérdida de peso y unas espasmódicas oleadas de dolor abdominal. En una carta escrita en febrero de 1776 para felicitar a Adam Smith por la publicación de *La riqueza de las*

naciones, le decía: "El otro día me pesé y comprobé que he perdido no menos de setenta libras. Si llegáis a tardar un poco más, probablemente ya me habría desvanecido completamente".[2] Unos meses más tarde fue a Bath para hacer una cura de aguas y un especialista descubrió un tumor en el intestino de Hume "del tamaño de un huevo".[3] Tanto sus amigos como los médicos trataron de tranquilizarle, pero Hume no quiso saber nada de ello. Recibió agradecido aquella cascada de diagnósticos y buenos deseos, pero permaneció realista y calificó aquella bienintencionada cháchara de "esperanzas estúpidas".[4]

Mientras le conducían al salón, Boswell pensaba interrogar a Hume acerca de su indiferencia de toda la vida por la fe y la religión. Pero al genial inquisidor se le cortó la respiración al entrar en el salón: Hume, muy enflaquecido, estaba tumbado en un sofá, envuelto en una bata gris, y con su rostro, lívido y demacrado, enmarcado por una pequeña peluca. Dejando a un lado el libro de retórica que estaba leyendo, Hume sonrió y de un modo sereno comentó que su fin estaba cerca. Impresionado por la "plácida e incluso alegre" actitud de su anfitrión, Boswell acercó una silla al sofá y se las ingenió para introducir casi inmediatamente el tema que era su gran obsesión, la cuestión de la inmortalidad, preguntándole a Hume si había cambiado de idea respecto a la fe cristiana.[5]

El gran infiel, comprobó rápidamente Boswell, no había cambiado de idea en absoluto. Hume le dijo que había perdido la fe religiosa en su época de estudiante universitario y que era muy poco probable que cambiase de idea en el poco tiempo que le quedaba. Además, la auténtica moralidad prohibía positivamente ese tipo de cambio. Deleitándose en la mezcla de fascinación y desasosiego en que veía sumido a Boswell, Hume le dijo que todas las religiones, no solamente la cristiana, eran malas para la moral. Haciéndose eco de la famosa declaración del Dr. Johnson según la cual el patriotismo es el último refugio de los sinvergüenzas, Hume le dijo, riéndose: "Todas ellas se inventan nuevos tipos de crímenes y traen consigo infelicidad y miseria. Cuando oigo decir a un hombre que es muy religioso, concluyo que debe ser un granuja, aunque también conozco algunos casos de buenas personas que son muy religiosas".

El comentario de Hume le llegó al alma a Boswell. Pocos meses antes, el libidinoso escocés había contraído su onceavo caso de gonorrea –una hazaña impresionante incluso en aquella época que ya había descubierto los efectos del mercurio. Boswell le preguntó a Hume si no creía en la posibili-

dad de una vida en el más allá en la que tuviéramos que dar cuenta de nuestros pecados. Haciendo un gesto con la mano para señalar la chimenea y sin dejar de sonreír, Hume dijo: "Siempre es posible que algún trozo de carbón puesto al fuego no se queme, pero suponer que esto es lo que va a suceder no es nada razonable". El escepticismo de Hume no dejó nada satisfecho a Boswell, que prefería ver violadas las leyes de la experiencia a renunciar a la posibilidad de su salvación. "¿No os produce ninguna incomodidad la idea de la aniquilación?", le espetó. Y Hume le contestó, encogiéndose de hombros: "Ninguna en absoluto, Mr. Boswell. No más que la que me produce pensar que podría no haber sido".

La salida de Hume hizo sonreír a Boswell. Naturalmente, acosar a un moribundo con constantes recordatorios de la inminencia de su muerte no era de muy buena educación. Pero Boswell se negaba a entender la serena aceptación de Hume. Atacando el tema por otro ángulo, Boswell declaró creer en la religión cristiana con la misma certeza con que creía en la historia. La nueva táctica, sin embargo, no impresionó al autor de la *Historia de Inglaterra* y de la *Historia natural de la religión*. Hume replicó que Boswell era víctima de un error conceptual: "No podéis creer [en vuestra fe] de la misma forma que creéis que la Revolución de 1688 tuvo lugar". Indefectiblemente, Hume se mostraba incapaz de satisfacer la desesperada necesidad de consuelo espiritual que buscaba Boswell. En sus análisis del origen de la creencia religiosa, Hume había entendido siempre muy bien los motivos de la fe, aunque no le habían conmovido en absoluto. Pero no deseaba recordarle a su visitante sus escritos sobre religión. Para responder a la insistencia de Boswell de que seguramente había de ser más agradable anticipar un estado futuro que la mera nada, Hume simplemente replicó: "No tengo el menor deseo de ser inmortal. Estoy muy bien en este estado de ser, y son muy pocas las probabilidades de que estuviese mejor en otro estado. Prefiero no estar en absoluto que estar peor que aquí".

Mientras conversaban, Boswell oyó cómo acompañaban a otro visitante hacia el salón. Por los murmullos que se oían al otro lado de la puerta, supo que uno de los médicos de Hume estaba preguntando por el estado del paciente. El inquieto Boswell se dio cuenta de que le quedaba poco tiempo para pinchar a Hume –para provocarle si era preciso– y hacer que le confesase un atisbo de duda, un asomo de fe. Inclinándose hacia su anfitrión, exclamó: "Si yo estuviera en vuestro lugar, lamentaría la aniquilación. Si hubiese escrito una *Historia* tan admirable como la que habéis escrito vos,

sentiría mucho tener que salir de ella". Hume sonrió una vez más: "Saldré de esta *Historia*, de la que habláis tan favorablemente, del modo más perfecto que pueda". Su expresión se hizo todavía más risueña al añadir que incluso al Dr. Johnson "tendría que complacerle". Levantándose de su silla, Boswell dijo, riéndose: "Me temo que el Dr. Johnson no os concedería mucho crédito. 'Ese tipo', dice de vos, 'es un *tory* por casualidad'".

A diferencia de Johnson, que ni siquiera podía aceptar que los motivos de Hume para ser un *tory* fuesen igual de buenos que los suyos, Boswell se esforzaba en entender las razones de la serena actitud que adoptaba su amigo ante la idea de su propia muerte. No se sintió nada tranquilizado por las paabras que le dirigió Hume al despedirse: "Si hubiera una vida futura, Mr. Boswell, creo que podría dar cuenta de mi vida tan bien como pueda hacerlo la mayoría de la gente". Aquel mismo día, Boswell escribió en su diario: "Me pilló desprevenido, pues la verdad es que Mr. Hume hizo aquel comentario de un modo tal que la escena no revistió la menor solemnidad; y la idea de la muerte en aquel momento no parecía ser nada especialmente lúgubre. Me sorprendió verle hablar de diferentes asuntos con una tranquilidad de ánimo y una claridad mental de las que pocas personas son capaces en cualquier momento. Le dejé con una sensación de inquietud que persistió durante un tiempo".

Sin embargo, aquella no fue la última preocupación de Boswell por su moribundo amigo. Durante las semanas que siguieron trató por dos veces de ver a Hume, pero no lo consiguió porque el filósofo estaba demasiado débil para recibir visitas. El 21 de agosto, fortalecido esta vez por la "energía que le daba el licor", hizo un último intento, pero no pudo cruzar la puerta de la casa. Hume murió cuatro días más tarde.

Conocedor de la fascinación que iba a acompañar el fallecimiento del famoso escéptico, Adam Smith, en su calidad de albacea literario de Hume, preparó para la posteridad un meticuloso relato del hecho en forma de carta al editor de Hume: "Es con un placer muy auténtico, aunque melancólico, que me dispongo a haceros un relato del comportamiento de nuestro querido Mr. Hume durante su última enfermedad", empieza Smith. Tras referirse a la jovial actitud del filósofo ante la certeza de su inminente muerte, Smith contaba la última conversación que había mantenido con su amigo. Hume le había dicho que estaba leyendo los *Diálogos de los muertos* de Luciano, las reflexiones del escritor satírico del siglo II sobre la vanidad humana en las que, en un momento dado, imagina a Caronte llevando a sus pasa-

jeros por el Estigia, de modo muy parecido a lo que sucede en el *Leteo* de Garrick, a cuya representación había asistido sentado al lado de Rousseau diez años antes. "No puedo imaginar, me dijo, qué excusa podría haberle dado a Caronte para que me concediera una pequeña prórroga", escribía Smith citando a Hume. "Ya había hecho todas las cosas importantes que me proponía hacer". Como no se le ocurría una excusa más consistente, Hume se divertía inventando pretextos jocosos. "Tras considerarlo un poco más, dijo, pensé que podía decirle: 'amigo Caronte, acabo de corregir mis obras para una nueva edición; podrías dejarme un poco de tiempo para que pueda ver cómo reacciona el público ante estos cambios'". Y cuando el huraño barquero rechaza su petición, Hume lo intenta de nuevo: "Ten un poco de paciencia, Caronte, me he esforzado mucho en abrir los ojos de la gente. Si vivo unos cuantos años más, podré tener la satisfacción de ver cómo se derrumban algunos de los supersticiosos sistemas actualmente imperantes". Pero Caronte ya no aguanta más y le dice, perdiendo los estribos: "¡Bribón, holgazán!, sabes muy bien que eso no sucederá en muchos siglos. ¿Acaso crees que voy a concederte una prórroga tan larga? ¡Sube a la barca ahora mismo, maldito granuja perezoso!"[6]

Después de esta última conversación con Smith, Hume ya no holgazaneó mucho tiempo más. "Así fue, pues, como murió nuestro excelente amigo, al que nunca olvidaremos", concluye Smith, remedando las palabras de Fedón ante la muerte de Sócrates: "En general, siempre le he considerado, mientras vivía y después de muerto, como lo más cercano posible a la idea de un hombre perfectamente sabio y virtuoso de que es tal vez capaz la débil y precaria naturaleza humana".[7]

Pese al relato que hizo Smith de la muerte de Hume –o tal vez a causa del mismo– Boswell se quedó muy abatido cuando le llegó la noticia de la muerte del filósofo; estuvo bebiendo como un loco, buscó "a una muchacha bonita y lozana" y "se aventuró locamente para yacer con ella por la ladera norte de Castle Hill". Al día siguiente, resacoso y deprimido, Boswell y un amigo suyo se dirigieron, bajo una fuerte lluvia, al lúgubre cementerio de Carlton Hill en Edimburgo, donde inspeccionaron el "hoyo eclesial" que habían preparado para meter en él el féretro de Hume. Tras refugiarse de la fuerte lluvia detrás de una cercana muralla, los dos hombres volvieron a salir para unirse al cortejo fúnebre que llevaba los restos de Hume hasta su última morada.

Una vez que el féretro fue depositado en la sepultura y cubierto de

barro, Boswell se retiró a la Biblioteca de los Abogados, la antigua sede del Club Selecto. Con la ropa todavía empapada, cogió un ejemplar de los *Ensayos* de Hume y se sentó frente a una de las mesas. Entre los ensayos que releyó en el meditabundo estado de ánimo en que se encontraba estaba "El escéptico". La obra, seguramente la más cercana a la verdadera forma de pensar del propio Hume, concluye con la observación de que "mientras razonamos acerca de la vida, la vida pasa y se nos va; y la muerte, aunque tal vez los recibe de modo diferente, de todos modos trata igual al necio y al filósofo".[8]

Apenas dos meses después de la muerte de Hume, Rousseau estuvo cerca de seguir su mismo camino.

Tras regresar de Inglaterra, Rousseau pasó casi tres años en el castillo del príncipe Conti en Normandía, protegido de la ley y de sí mismo y continuando la redacción de las *Confesiones*. De manera previsible, el autor que ponía su alma al descubierto de una manera tan audaz en su autobiografía, acabó cansándose de vivir bajo una falsa identidad y cerrado bajo llave. Solicitó ser liberado y finalmente aunque con renuencia el príncipe consintió en ello. Tras vagar durante un año por Lyon y sus alrededores y de casarse con Thérèse en reconocimiento a sus décadas de lealtad, Rousseau regresó a París en 1770 y una vez más pasó a llamarse Jean-Jacques Rousseau.* Aunque la orden de detención emitida ocho años antes por el Parlamento de París seguía en vigor, le dieron garantías de que no sería molestado por las autoridades siempre que se abstuviese de publicar más obras. "El regreso de este hombre extraordinario... ha proporcionado durante unos cuantos días un tema de conversación en París... Su presencia atrajo a una gran multitud y la gente salía a la calle para verlo pasar". Así explicaba su regreso Grimm, que seguía los movimientos de Rousseau con una fascinación morbosa, añadiendo maliciosamente: "Se ha desembarazado de su misantropía al mismo tiempo que de su atuendo armenio y se ha vuelto cortés y se pasa todo el tiempo sonriendo como un bobo".[9]

Desprovisto de su atuendo armenio, aunque no de su notoriedad, Rousseau pasaba las mañanas copiando partituras y las tardes haciendo expediciones botánicas por los bosques cercanos de Vincennes y Boulogne. El 24

* Dado que Rousseau era protestante, su matrimonio no tenía validez legal en Francia.

de octubre de 1776, después de comer, salió de su apartamento en la rue Platrière y se dirigió a pie hacia el norte en dirección a Ménilmontant, dispuesto a recoger su cosecha diaria de flores y plantas.[10] Ménilmontant –desde hace ya mucho tiempo absorbido por París, justo encima del Père Lachaise y conteniendo en su interior el Parc des Buttes-Chaumont, un ejemplo de finales del siglo XIX del kitsch arcadiano parcialmente inspirado por el culto roussoniano de la naturaleza– era todavía, en tiempos de Rousseau, una aldea genuina cuyos viñedos y campos dominaban la ciudad.

Recogiendo diversas especies de flora, incluida el raro *cerastium aquaticum* (alsine o pamplina de agua), que preservaba cuidadosamente entre las páginas de su cuaderno, Rousseau seguía sin encontrarse a gusto ni con los demás ni consigo mismo. Proyectaba sobre la campiña circundante, igual que había hecho sesenta años antes en Bossey, su propia melancolía interior. Las desnudas ramas de los árboles y las peladas parras de los viñedos "ofrecían en todas partes una imagen de soledad y anunciaban la proximidad del invierno". Pensamientos agridulces pasaban por la mente de Rousseau mientras paseaba por el campo. Se veía a sí mismo "al final de una inocente y desafortunada vida... Solo y abandonado sentía el frío azote de las primeras ráfagas de viento del invierno". Mientras se acercaba a la aldea sosteniendo contra su pecho el cuaderno lleno de plantas, Rousseau suspiraba: "¿Qué hago yo en este mundo? Aunque hecho para vivir, estoy muriendo sin ni siquiera haber vivido".[11]

Rousseau no sabía lo cerca que estaba de la verdad. Estaba anocheciendo y él caminaba por la calle principal que desde Ménilmontant se introducía en París. Profundamente absorto en sus pensamientos se dio cuenta demasiado tarde de que un gran danés corría a galope tendido junto a un carruaje que avanzaba a toda velocidad por la misma calle. El perro hizo caer a Rousseau, que se dio un fuerte golpe en la cabeza que le dejó inconsciente. Irónicamente, el vehículo responsable de aquel singular accidente llevaba en su interior al líder del Parlamento parisino, Le Pelletier de Fargeau. Pese a su reputación de adusto jansenista, Le Pelletier acababa de pasar la tarde fuera de París en una cita con su amante y estaba volviendo apresuradamente a la ciudad para llegar a tiempo a una reunión oficial.[12] Habiendo fracasado en su intento de detener a Rousseau quince años antes, parecía que el Parlamento de París conseguía ahora la revancha. "M. Jean-Jacques Rousseau ha fallecido a consecuencia de las heridas sufridas al caer", informó el *Courrier d'Avignon*: "Vivió en la pobreza y ha muerto en

la miseria; y la rareza de su destino le ha acompañado siempre hasta el umbral mismo de la tumba. Nos apena no poder hablar aquí de los talentos de este elocuente escritor; nuestros lectores tienen que saber que el abuso que hizo de dichos talentos nos impone ahora a nosotros el más riguroso silencio".[13]

Pronto quedó claro, sin embargo, que los obituarios eran prematuros. Magullado y ensangrentado, Rousseau estaba todavía vivo y pronto recuperó la conciencia después de la colisión. En cierto sentido, sin embargo, había muerto para renacer. Lo primero que vio al recobrar la conciencia no fue el puñado de curiosos que le estaban mirando, sino el cielo y las brillantes estrellas que se extendían sobre él. En las *Ensoñaciones de un paseante solitario* trata de describir sus sensaciones.

> Fue como si volviese a nacer y me pareció que estaba llenando todos los objetos que percibía con mi frágil existencia. Completamente absorto en el momento presente, no recordaba nada; no tenía una noción clara de mi persona ni la menor idea de lo que me había pasado; no sabía ni quién era ni dónde estaba; no sentía ningún dolor, temor ni preocupación. Observaba manar mi sangre como si estuviera viendo correr un riachuelo, sin ni siquiera sospechar de ningún modo que aquella sangre era la mía. Una calma embelesada embargaba todo mi ser.[14]

Ese momento rivaliza con otro momento anterior, el del camino a Vincennes, pero con una diferencia fundamental: en la primera epifanía Rousseau tradujo al mundo, mientras que en este segundo éxtasis fue él quien quedó traducido o embelesado *por* el mundo. El filósofo errante vivió aquel accidente como una forma de liberación: un momento providencial que le llevó de la muerte espiritual al renacimiento. El gran danés hizo retroceder a Rousseau en el tiempo hasta un momento anterior cuando, en compañía de otro perro, su compañero Sultán, ambos contemplaban las ondulaciones de la superficie del agua en el lago de Bienne. Una vez más Rousseau había perdido toda noción del tiempo y se había liberado de su estado de autoconciencia.

Aprender a morir había sido siempre una de las grandes preocupaciones de Rousseau. Siempre había afirmado que el descubrimiento de la muerte y su inevitable cortejo de terrores era una de las consecuencias trá-

gicas de nuestro ascenso desde el estado de naturaleza a la civilización.[15] Como ha señalado un comentarista, el hecho de que Rousseau se dé cuenta de que "la vida puede extinguirse convierte a la vida, que es la condición misma del vivir, en un fin en sí mismo".[16] Asediados por nuestra imaginación, prisioneros de nuestras ilusiones, olvidamos lo que nuestros antepasados sabían, aunque no fuesen capaces de articularlo: que la muerte forma parte de la vida, que no es una ruptura con ella. "Naturalmente el hombre sabe cómo sufrir con tesón y cómo morir en paz. Son los médicos con sus recetas, los filósofos con sus preceptos y los sacerdotes con sus exhortaciones quienes envilecen su corazón y le hacen desaprender cómo morir".[17]

Dos años después de aquel accidente, en mayo de 1778, Rousseau se trasladó, en compañía de Thérèse y de su inacabado manuscrito de las *Ensoñaciones*, a Ermenonville, la finca rural del marqués de Girardin, un admirador que había invitado al filósofo a retirarse entre sus meticulosamente diseñados y bien cuidados jardines. La mañana del 2 de julio, tras regresar de su paseo diario y mientras tomaba una taza de café con leche, Rousseau sintió un hormigueo en los pies y un intenso dolor de cabeza y cayó desplomado al suelo, inconsciente. Trasladado a la cama por Thérèse, murió unas horas más tarde, víctima de una masiva apoplejía. A pesar de las muchas versiones, todas ellas sentimentales e interesadas, que dio posteriormente Thérèse de sus últimos momentos, lo más probable es que Rousseau muriese de una forma muy diferente a como había vivido: en silencio. Pillado de sorpresa por la muerte, Rousseau se vio privado de la ocasión, que sí le había sido concedida a Hume, de pronunciar una frase final o de hacer un último gesto solemne. Habiendo empezado su vida "casi muerto", como dice él mismo en las *Confesiones*, Rousseau completó finalmente su improbable viaje, pero esta vez él no estaba allí para interpretarlo.

Es sabido que, en su lecho de muerte, Sócrates dijo que filosofar es aprender a morir. El aspecto central para aprender a morir es el reconocimiento de nuestra finitud, incluido el de los límites de nuestro entendimiento: la mayor lección de la inevitabilidad de la muerte, en consecuencia, es aprender a vivir. En la antigüedad la filosofía no era una disciplina teórica: era un arte de vivir.[18] Indiferente a la ciencia de ganarse la vida –considerada como algo innoble en sí mismo– versaba sobre cómo vivir. Y en consecuencia, quienes practicaban la filosofía seguían un estándar distinto al de los demás. Buscando respuestas a las grandes preguntas de la vida, los filósofos

enseñaban, cada uno a su manera, cómo vivir mejor y cómo morir mejor. Si sus compatriotas atenienses no le hubiesen condenado a muerte el año 399 antes de nuestra era, Sócrates habría sido tal vez una simple nota a pie de página en la historia de la filosofía, y no se habría convertido en el texto de dos milenios de notas filosóficas a pie de página.

Existen, claramente, importantes paralelismos entre Hume y Rousseau. Ambos fueron igualmente escépticos acerca de las pretensiones de la filosofía; ambos filosofaron acerca de la inutilidad y de los peligros potenciales de la filosofía; ambos argumentaron que la razón no era tan poderosa como se decía; y ambos afirmaron que el remedio a la condición humana no estaba en la razón sino en la naturaleza. Sin embargo, fueron muchas más las cosas que separaron que las que unieron a estos dos pensadores. Esto queda muy claro en sus respectivas formas de prepararse para la muerte y en cómo, al final de su vida, llegaron a comprenderse el uno al otro.

"Si hay un estudio que aún resulta apropiado para un hombre mayor, es el de aprender a morir", escribe Rousseau en sus *Ensoñaciones*, pero su propia interpretación de la antigua prescripción filosófica resulta reveladora. "Consagro mis últimos días a estudiarme a mí mismo y a preparar el informe que tendré que presentar de mí mismo dentro de poco. Dejad que me entregue por completo a la dulzura de conversar con mi alma, ya que esta es la única cosa que los hombres no pueden arrebatarme... Escribo estas ensoñaciones exclusivamente para mí".[19] Si tomamos las palabras de Rousseau al pie de la letra, se supone que no hemos de escuchar este suspiro de desesperación. La costumbre que tenía de niño de poblar su mundo de seres imaginarios dio finalmente lugar a la creación de un mundo en el que había un solo habitante: Jean-Jacques. La idea implícita en la afirmación de Rousseau es patente: él se acerca a la muerte sin otra compañía que la de su propio yo. Del mismo modo que durante su experiencia en el lago de Bienne, durante sus últimos días se esforzó en ser, como Dios, autosuficiente. Hasta el final, Rousseau solamente conversó consigo mismo.

Hume, en cambio, como Sócrates, siguió viviendo en el corazón de una gran ciudad, no en un aislamiento bucólico, y conversó con sus amigos. Los hubo que acudieron junto a su lecho de muerte, como Boswell y Adam Smith, y los hubo que no fueron a Edimburgo pero siguieron carteándose con él, como la condesa de Boufflers. Menos de una semana antes de su muerte, Hume le escribió a París para expresarle sus condolencias por la muerte del príncipe de Conti, fallecido unas semanas antes, y para describirle su

propia situación: "Veo aproximarse a la muerte gradualmente, sin ansiedad ni pesar". Y concluye su carta con estas palabras: "Os saludo con gran afecto y consideración, y lo hago por última vez".[20] Pese a que su vida se estaba consumiendo, Hume no se pone sentimental. En vez de ello, reafirma los principios filosóficos que había predicado y practicado toda su vida.

La misma diferencia filosófica se da en la actitud de cada uno de ellos respecto al otro. Por su parte, Rousseau no demostró sentir la menor curiosidad por Hume después de separarse, tan poca como la que había demostrado por sus escritos antes de conocerse. Escribió desde Dover a Conway para prometerle que su cliente en tercera persona, es decir, él mismo, nunca hablaría mal de David Hume, y cumplió su promesa manteniendo silencio. Hume estaba convencido de que interpretaría el papel de villano en las *Confesiones* de Rousseau y se vio impelido a publicar su correspondencia en gran parte debido a estas memorias, pero de hecho no se le nombra explícitamente en un libro que está lleno a rebosar de nombres. Pero Hume está muy presente al final del libro gracias al silencio mismo de Rousseau, pues elige terminar la crónica de su vida la víspera de su encuentro con Hume. En las páginas finales de las *Confesiones*, Rousseau relata que estaba huyendo de Suiza y que inexplicablemente fue a parar a Inglaterra, habiéndose puesto en manos "de dos damas que querían deshacerse de mí" (Boufflers y Verdelin), que le entregaron a su no identificado "amigo". Con esta palabra termina Rousseau su relato".[21]*

La desvaída huella de Hume puede detectarse también en el borrador de uno de los pasajes más críticos de las *Confesiones*: la historia de la cinta robada, tan llena de temas como el del terrible abismo que separa la realidad de las apariencias, la verdad de las mentiras, que atraviesa la obra de Rousseau. Al contar una vez más aquella historia de su juventud, Rousseau

* Pero no el libro, pues el silencio continuó. Habiendo terminado la crónica de su vida hasta ese momento, Rousseau da un salto en el tiempo y se sitúa en París y en la última lectura que hizo de sus *Confesiones* en mayo de 1771, antes de que la policía le ordenase parar. "Completé de este modo mi lectura y todo el mundo permaneció callado. Mme d'Egmont fue la única que parecía haberse emocionado; estaba temblando visiblemente; pero pronto se recuperó y permaneció tan callada como los demás. Este fue el fruto que saqué de aquella lectura y de mi declaración". Mientras que el autor parece considerar este silencio como una sanción a su declaración de que había revelado su verdadero modo de ser, su audiencia, perpleja e incómoda por las revelaciones de la obra, seguramente se sintió aliviada de no tener que seguir escuchando.

se pone de nuevo a temblar al recordar la "diabólica audacia" con la que falsamente acusó a la pobre Marion de un crimen que él mismo había cometido. En particular, al recordar que el sobrino de su patrono les había advertido, a él y a Marion, que la mala conciencia del culpable sería la venganza del inocente. "No fue una predicción huera; no ha pasado ni un solo día desde entonces en que no haya recordado su verdad".[22] En el borrador original de este pasaje Rousseau prosigue: "Pero mi castigo no es solamente interior, y David Hume está haciéndome ahora lo que un día le hice yo a la pobre Marion".[23] Mientras recordaba aquel crimen de su juventud en el sombrío norte de Inglaterra, Rousseau se sentía una vez más víctima de las apariencias: el remordimiento de la conciencia desde dentro lo completaba el castigo desde fuera.

En vez de ponerse él mismo en el lugar de Hume, Rousseau pone a Hume en el suyo y, de un modo muy típico de su forma de pensar, reflexiona entonces sobre lo sucedido. Resulta irónico, por tanto, que el propio Hume tratara de ponerse en el lugar de su ex amigo, y que, curiosamente, lo hiciera casi un cuarto de siglo antes de conocerse. En la sección final del libro uno del *Tratado sobre la naturaleza humana*, donde Hume reflexiona sobre la melancolía y la locura provocadas por su propio escepticismo, escribe: "Me siento asustado y confundido por esta terrible soledad en la que me ha colocado mi filosofía, y me siento como un extraño y burdo monstruo incapaz de mezclarse con los demás y de vivir en sociedad, que ha sido expulsado de todo comercio humano y que permanece solo y desconsolado".[24] Ese "extraño y burdo monstruo" engendrado por el intento de alcanzar el entendimiento de la naturaleza humana despierta nuestras simpatías, y Hume efectivamente llegó a sentir simpatía por Rousseau, cuyo propio esfuerzo por entender, tan diferente en muchos sentidos del de Hume, le había condenado a una terrible soledad.

El mismo año que Rousseau comenzó las *Ensoñaciones*, Hume escribió un ensayo autobiográfico titulado "Mi propia vida". El ensayo empieza con una típica auto-reprobación: "Es difícil que un hombre hable largamente de sí mismo sin caer en la vanidad; por consiguiente, seré breve". El texto de Hume ocupa apenas siete páginas, una brevedad asombrosa tratándose de la biografía de un autor tan célebre. En la valoración que hace de sus obras literarias y filosóficas –y en la que omite toda mención a su amistad con Rousseau– no aborda el tema hasta el último párrafo. Allí, propone una especie de epitafio: "Yo era, como digo, un hombre de maneras suaves, capaz de

dominarse, de carácter abierto, sociable y alegre, amigo de sus amigos y poco dado a la enemistad, y de una gran moderación en todas mis pasiones".[25]

En definitiva, mientras que Rousseau buscaba la misma autosuficiencia que Dios, Hume sabía que la mayoría de dioses –o por lo menos el dios de Job– no tienen la necesidad, como la tenía *le pauvre Jean-Jacques*, de justificar su forma de ser ante los hombres. Como le confió Hume a Davenport, Rousseau era "demasiado cuerdo para ser encerrado y demasiado loco para gobernarse a sí mismo".[26] La creencia de Hume en la locura de Rousseau proyecta una luz decisiva sobre su filosofía y sus acciones durante este período. Un elemento fundamental del método filosófico e histórico de Hume es su afirmación de que los seres humanos son básicamente idénticos en todo tiempo y lugar. Pero Hume también muestra una gran sensibilidad por la diversidad de la naturaleza humana.[27] Afirma que si bien los resortes de la naturaleza humana son siempre los mismos, se expresan de hecho de muy diversas maneras; lo único que no cambia son las fuentes del propio cambio. Más que un motivo de desesperación, esta insistencia en un fondo común de la humanidad es liberadora. Sienta los fundamentos de la compasión humana, el terreno común en el que todos podemos encontrarnos, conversar y entendernos. En un sentido importante, nos *vemos* unos a otros gracias a esta comunidad de carácter. Cada criatura humana, decía Hume, "se parece a nosotros y por ello tiene una ventaja sobre cualquier otro objeto para actuar en nuestra imaginación. De hecho, "las mentes de los hombres son espejos reflectantes, no solamente porque unas reflejan las emociones de las otras, sino porque esos rayos de pasiones, sentimientos y opiniones pueden a menudo reverberar y decaer en diferentes grados de intensidad".[28]

Es inevitable y perfectamente humano imitar las debilidades no menos que la fortaleza de nuestros congéneres. Como decía W. V. O. Quine haciendo un juego de palabras, el problema humeano es el problema humano. Ni siquiera la locura de Rousseau era ajena al entendimiento de Hume: también él conocía bien el precio del delirio y la melancolía filosóficos. En su correspondencia, Hume pone repetidamente de manifiesto este entendimiento comprensivo. Como le dijo a Blair, la sensibilidad de Rousseau "llega a veces a unos extremos de los que no conozco ningún otro ejemplo... Es como un hombre al que le hubieran despojado no solamente de sus vestidos sino también de su piel".[29]

Sin duda, Hume nunca abandonó completamente la idea de que la malevolencia era uno de los ingredientes del comportamiento de Rousseau. Sin

embargo, en la carta que escribió a Turgot el 22 de mayo de 1767, el mismo día en que Rousseau zarpaba de Dover, Hume reconocía que su antiguo amigo se había convertido "en un hombre digno de la mayor compasión". Le pedía a Turgot que hiciera cuanto pudiese para proteger a Rousseau de las maquinaciones de los *philosophes* y de los burócratas monárquicos, insistiendo en que "los enemigos de este desdichado ya tendrían que haber saciado su sed de venganza con sus pasados infortunios y no tendrían que querer alargar aún más unas aflicciones que de por sí ya son bastante difíciles de soportar".[30] Hume continuó siguiendo a distancia las peregrinaciones de Rousseau. "Seguramente es el más singular e incomprensible, y al mismo tiempo el más desdichado de los hombres que ha pisado nunca la faz de la tierra", le escribió Hume a Boufflers a finales de 1768 después de enterarse de "la fuga de Rousseau del príncipe de Conti", y concluía su carta con la petición de que Boufflers le tuviese informado de las andanzas del exiliado.[31]

Pero ¿hizo la compasión que Hume sentía por Rousseau que llegase a entender de verdad la forma de pensar de su antiguo amigo? Hasta el fin de sus días el escocés estuvo convencido de que los escritos de Rousseau eran fantasías estrafalarias. Hume reconocía la elocuencia y la inventiva de Rousseau, pero insistía en que "en el fondo sus libros estaban llenos de extravagancias y de sofistería".[32] Por razones sociales, culturales y tal vez lingüísticas, Hume veía sobre todo humo y espejos allí donde otros veían la llama del genio. Los escritos de Rousseau eran, para Hume, meros caprichos de la imaginación, y funcionaban tan bien porque sus lectores deseaban que fuesen ciertos. Este puede ser uno de los motivos de que Hume reaccionase tan violentamente a la carta acusadora de Rousseau. Rousseau ejercía una influencia moral enorme sobre sus numerosos lectores –como le dijo Hume a su hermano, Rousseau "es, entre todos los escritores que hay o que ha habido en Europa, el que más admiradores entusiastas y apasionados ha tenido".[33] Especialmente para un hombre como Hume, que había trabajado de un modo tan diligente para tender puentes entre el mundo intelectual y el mundo "conversable", dicha preeminencia comportaba una gran responsabilidad. De ahí la temprana indignación de Hume, expresada a Boufflers, por el *Emilio* de Rousseau: le parecía muy desafortunado que "incluso en un tema tan serio", concretamente el de la educación, su mutuo amigo "no se privase de satisfacer su anhelo por lo maravilloso".[34]

Hay claramente límites a la comprensión por parte de Hume de los es-

critos de Rousseau. Parecía indiferente o no ser consciente de los elementos más profundos y radicales de la crítica de Rousseau a la modernidad y era probablemente ciego a las intuiciones del ginebrino a causa de los criterios que él mismo propone en "Sobre los estándares del gusto" para la evaluación de los textos. Hume estaba tan centrado en los aspectos retóricos que utilizaban los autores para atraer a sus audiencias que, sin darse cuenta, y tal vez inevitablemente, prestaba menos atención a la sustancia del texto.

Tales limitaciones, empero, pueden verse mejor desde otro punto de vista. Hume personificaba en una medida muy notable lo que el sociólogo alemán del siglo XX Max Weber denominaba la ética de la responsabilidad. Esta ética reconoce la dignidad y la particularidad de cada ser humano y acepta el carácter inevitablemente limitado y falible de nuestra naturaleza. Por encima de todo, la ética de la responsabilidad nos enraiza plenamente en el mundo de los hombres y las mujeres, no en el de los ideales y las abstracciones: dicha ética no nos aleja sino que nos aproxima a las demás criaturas. En un conmovedor pasaje del *Tratado* Hume declara: "Aunque todos los poderes y elementos de la naturaleza se confabulasen para servir y obedecer a un hombre; aunque el sol saliera y se pusiera a una orden suya: aunque el mar y los ríos le fueran siempre agradables y útiles, seguiría sintiéndose desgraciado hasta que tuviera al menos una persona con la que poder compartir su felicidad y de cuya estima y amistad pudiera disfrutar".[35]

Rousseau, por otro lado, personifica la alternativa de Weber a la ética de la responsabilidad: la ética de la convicción, la apasionada certeza en la rectitud de la propia causa, incluso a expensas de los valores encarnados en la ética de la responsabilidad. En su persecución de toda la vida de las "grandes verdades" intuidas en su iluminación en el camino a Vincennes, Rousseau pagó un tremendo precio personal y social: un largo y trágico cortejo de relaciones fallidas y amigos traicionados sigue la estela de sus escritos. En su *Carta a d'Alembert*, que marcó la ruptura final con sus amigos parisinos, Rousseau anunciaba que pensaba dedicar su vida a la verdad. Pero ese compromiso con la verdad tenía menos que ver con la realidad exterior que con su convicción interior. Para decirlo como lo hace David Gauthier, la veracidad, para Rousseau, "no tiene su fundamento ni en el sentimiento moral ni en la realidad de las cosas, sino en la exigencia de poner de manifiesto su propia naturaleza".[36] Las consecuencias intelectuales y morales de esta exigencia han podido percibirse desde entonces en la vida de Rousseau y en las de sus lectores.

Como descubrió Hume de joven, no podemos basarnos solamente en la filosofía para dar sentido a nuestro mundo y a nuestras vidas. Corremos un grave riesgo si nos apartamos de las fuentes de la vida, las únicas que pueden aplacar el delirio inducido por una confianza ilimitada en la razón. De ahí el desagrado que siente Hume por el pensador solitario: "Después de su muerte", escribe, un hombre como este "tendrá tal vez un lugar en el calendario, pero mientras viva difícilmente será admitido en la intimidad y en la sociedad, excepto por parte de aquellos que sean tan taciturnos y delirantes como él mismo".[37]

La sociedad nos salva de nosotros mismos; configura necesariamente nuestro carácter; constituye todo aquello por lo que vale la pena vivir y morir. Como ha escrito Terence Penelhum, el personaje David Hume, no menos que sus escritos, fue el resultado de un esfuerzo intenso, consciente y sostenido: el suyo fue el "logro deliberado de un hombre que sabía mejor que sus oponentes lo estricta y exigente que puede ser la filosofía".[38] Murió tal como había vivido: como un filósofo, pero por encima de todo, como un hombre.

Notas

CC Jean-Jacques Rousseau, *Correspondence complète*, ed. Ralph A. Leigh, 51 vols. (Ginebra: Fundación Voltaire, 1965-95).

LDH David Hume, *Letters of David Hume*, ed. J.Y.T. Grieg, 2 vols. (Oxford: Oxford University Press, 1932).

NLDH David Hume, *New Letters of David Hume*, ed. Raymond Klibansky and Ernest Campbell Mossner (Oxford: Oxford University Press, 1954).

Capítulo 1
UNA DISPUTA ILUSTRADA

1. El relato anterior se basa en la narración de los hechos que hizo Hume en dos de sus cartas: una dirigida a Hugh Blair, con fecha 25 de marzo de 1766, *LDH*, 2:314; y otra a Marie-Charlotte Hippolyte de Campet de Saujon, condesa de Boufflers, del 3 de abril de 1766, *LDH*, 2:317.
2. Susan Neiman, *Evil in Modern Thought: An Alternative History of Philosophy* (Princeton: Princeton University Press, 2002), 248.
3. La literatura existente es enorme, pero un buen punto de partida para el lector no especializado es el brillante estudio de Roy Porter *The Enlightenment* (London: Palgrave, 2001). La frase de Peter Gay aparece en el primer volumen de su obra *The Enlightenment*, vol 1. *The Rise of Modern Paganism* (New York: Norton, 1966), y vol. 2. *The Science of Freedom* (New York: Norton, 1969).
4. Robert Darnton, *The Literary Underground of the Old Regime* (Cambridge: Harvard University Press, 1982); Jonathan Israel, *Radical Enlightenment* (Oxford: Oxford University Press, 2001).
5. Francis Bacon, *The New Atlantis*, in *The Great Instauration and New Atlantis*, ed. Jerry Weinberger (Arlington Heights, Ill.: Harlan Davidson, 1980), 70.
6. Paul-Henry Thiry, Baron d'Holbach, *Essai sur les préjugés*, citado por Charles Taylor, *Sources of the Self: The Making of Modern Identity* (Cambridge: Harvard University Press, 1989), 353.
7. Antoine-Nicolas de Condorcet, *Sketch for a Historical Picture of the Human Mind*, trad. June Barraclough (New York: Noonday, 1955), 4.

8. Pierre Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique?* (Paris: Gallimard, 1990), 390.
9. Alexander Nehamas, *The Art of Living: Socratic Reflections from Plato to Foucault* (Berkeley: University of California Press, 1998), 2.

Capítulo 2
EL FILÓSOFO SALVAJE

1. James Boswell, *The Journals of James Boswell, On the Grand Tour: Germany and Switzerland, 1764*, ed. Frederick A. Pottle (New Haven: Yale University Press, 1928), 215. A menos que se indique lo contrario, todas las citas de esta sección han sido sacadas de este volumen de los diarios de Boswell, 215-66.
2. Peter Martin, *A Life of James Boswell* (New Haven: Yale University Press, 2000), 50.
3. James Boswell, *The Life of Samuel Johnson, L.L.F.* (Oxford: Oxford University Press, 1953), 359.
4. Jean-Jacques Rousseau, *Confessions*, in *The Collected Writings of Rousseau*, Roger D. Masters y Christopher Kelly, eds., 10 volúmenes hasta la fecha (Hanover, N.H, Dartmouth College / University Press of New England, 1900-), 5: 597-98.
5. Boswell, *Germany and Switzerland*, 220.
6. Citado en Robert Darnton, *The Great Cat Massacre: And Other Episodes in French Cultural History* (New York: Vintage, 1985), 243.
7. Jean-Jacques Rousseau, *Julie, or the New Heloise*, in *Collected Writings*, 6: 3.
8. Boswell, *Germany and Switzerland*, 235.
9. Rousseau, *Confessions*, 3, 5. Para un revelador análisis de las *Confesiones*, y especialmente de cómo Rousseau ofrece su propia vida como un modelo alternativo a los modelos clásico y cristiano, véase Christopher Kelly, *Rousseau's Exemplary Life: The "Confessions" as Political Philosophy* (Ithaca: Cornell University Press, 1987). Para un análisis pormenorizado de las *Confesiones* de Rousseau en relación con las de San Agustín, véase Ann Hartle, *The Modern Self in Rousseau's Confessions: A Reply to St.Augustine* (Notre Dame, Ind: University of Notre Dame Press, 1983).
10. Rousseau a Guillaume-Chrétien de Lamoignon de Malesherbes, 12 de enero de 1762, in *Confessions*, 574-75. Para un tratamiento más completo de los primeros años de la vida de Rousseau, véase Maurice Cranston, *Jean-Jacques: The Early Life and Work of Jean-Jacques Rousseau, 1712-1754* (New York: Norton, 1982). Los otros dos volúmenes de la biografía de Cranston, que se citan más abajo, son igualmente útiles. Véase también el práctico tratamiento en dos volúmenes de la vida de Rousseau que hace Raymond Trousson, *Jean-Jacques Rousseau* (Paris: Tallandier, 1988, 1989) y, más recientemente, el *Jean-Jacques Rousseau: Restless Genius*, de Leo Damrosch (New York: Houghton Mifflin, 2005).
11. Jean Starobinski fue el primero en subrayar la importancia de la experiencia de Rousseau en Bossey para entender su vida y su pensamiento. Véase *Jean-Jacques Rousseau: Transparence and Obstruction*, trad. Arthur Goldhammer (Chicago: University of Chicago Press, 1988), 7-9.
12. Maurice Cranston, *The Solitary Self: Jean-Jacques Rousseau in Exile and Adversity* (Chicago: University of Chicago Press, 1997), 87.

13. Rousseau, *Confessions*, 17.
14. Ibid.
15. Ibid., 37.
16. Ibid., 40.
17. Ibid., 40-41.
18. Ibid., 69-71.
19. Starobinski, *Rousseau*, 122.
20. Rousseau, *Confessions*, 103, 124-5.
21. Ibid., 162, 202-3.
22. Ibid., 146.
23. Ibid., 280; anuncio de Rousseau, *Les Muses galantes* in *Collected Writings*, 10: 181.
24. Véase Rousseau, *Confessions*, 242.
25. Véase Robert Darnton, *The Literary Underground of the Old Regime* (Cambridge: Harvard University Press, 1982).
26. Damrosch, *Rousseau*, 160-1.
27. Rousseau, *Confessions*, 110.
28. Arthur M. Wilson, *Diderot* (New York: Oxford University Press, 1972), 68.
29. Damrosch, *Rousseau*, 207.
30. Rousseau, *Confessions*, 291.
31. Damrosch, *Rousseau*, 206.
32. Véase la carta de Rousseau a Mme de Warens, *CC*, 2: 112-3.
33. Damrosch, *Rousseau*, 208.
34. Rousseau, *Confessions*, 341.
35. Ibid., 342.
36. Rousseau a Malesherbes, 12 de enero de 1762, in *Confessions*, 575.
37. Jean-Jacques Rousseau, *Emilio* o *De la educación*, trad. y ed. Allan Bloom (New York: Basic, 1979), 34. Más adelante en esa misma obra, Rousseau escribe; "Me dirán que también yo estoy soñando. De acuerdo, pero yo presento mis sueños como sueños, cosa que otros no tienen la cautela de hacer, dejando que sea el lector que encuentre si contienen algo útil para quienes permanecen despiertos" (112n).
38. Damrosch, *Rousseau*, 213.
39. Rousseau, *Confessions*, 342.
40. Rousseau a Malesherbes, 12 de enero de 1762, en *Confessions*, 575; Jean-Jacques Rousseau, *Letter to Christophe de Beaumont*, in *Collected Writing*, I:23
41: Jean-Jacques Rouseau, *Discourse on the Sciences and the Arts*, in *First and Second Discourses*, trad. Roger D. Masters y Judith R. Masters (New York: St. Martin's, 1964), 32.
42. Véase Sally Howard Campbell y John T. Scott, "The Politic Argument of Rousseau's *Discourse on the Sciences and the Arts*", *American Journal of Political Science* 49 (octubre de 2005): 819-29.
43. Rousseau, *Discourse on the Science and the Arts*, 34, 63.
44. Citado en Wilson, *Diderot*, 120.
45. Jean-Jacques Rousseau, *Letter on French Music*, in *Collected Writings*, 7: 174. Para una discusión de la contribución de Rousseau a la Querella de los Bufones y de

su carrera como músico y, más en general, como teórico musical, véase la introducción de *Collected Writings*, vol. 7.
46. Jean-Jacques Rousseau, *Discourse on the Origin and Foundations of Inequality Among Men*, in *First and Second Discourses*, 91-2.
47. Rousseau, *Confessions*, 326.
48. Rousseau, *Julie*, 453.
49. Rousseau, *Discourse on Inequality*, 126.
50. Ibid., 149.
51. Rousseau, *Letter to Christophe de Beaumont*, 31. Para una interpretación del pensamiento de Rousseau que destaca el principio de "la bondad natural del hombre", véase Arthur M. Melzer, *The Natural Goodness of Man: On the System of Rousseau's Thought* (Chicago: University of Chicago Press, 1990).
52. Rousseau, *Discourse on Inequality*, 151, 141.
53. Ibid., 181.
54. Voltaire a Rousseau, 30 de agosto de 1755, *CC*, 3: 317.
55. Rousseau, *Discourse on Inequality*, 201-3.
56. Véase Jean-Jacques Rousseau, *Reveries of the Solitary Walker*, Third Walk, *in* Collected Writings, *vol. 8.*
57. Damrosch, *Rousseau*, 289.
58. Citado ibid., 293.
59. Jean-Jacques Rousseau, *Letter to d'Alembert on the Theater*, in *Collected Writings*, 10: 352n.
60. Para la afirmación de Rousseau relativa a su adopción de "Ciudadano de Ginebra", véase *Julie*, 20.
61. Rousseau, *Emile*, 37.
62. Rousseau, *Letter to Christophe de Beaumont*, 9: 46-7.
63. Rousseau a la marquesa de Créqui, 7 de junio de 1762, *CC*, II: 38-9.
64. Rousseau, *Confessions*, 485-9.
65. Rousseau a Alexandre Delyre, 20 de diciembre de 1764, *CC*, 22: 252.
66. Rousseau a James Boswell, 3 de diciembre de 1764, *CC*, 22: 159.
67. Boswell, *Germany and Switzerland*, 220. A menos que se indique lo contrario, todas las citas de esta sección son de este volumen de los diarios de Boswell, 220-66.
68. Cranston, *Solitary Self*, 14-17, 25-26. Véase apéndices 415-6 en *CC*, 26: 378-82.
69. Joseph Teleki se había fijado en ese extraño calzado tras visitar a Rousseau en Montmorency en 1761, Véase Maurice Cranston, *The Noble Savage: Jean-Jacques Rousseau, 1754-1762* (Chicago: University of Chicago Press, 1991), 272.
70. Citado en Ernest Campbell Mossner, *The Forgotten Hume* (New York: Columbia University Press, 1942), 136.
71. Véase Cranston, *Solitary Self*, 16.
72. Citado en Jean Guéhenno, *Jean-Jacques Rousseau*, 2 vols. (London: Routledge and Kegan Paul, 1966; Paris: Gallimard, 1962), 2: 151.
73. Rousseau a Delyre, 20 de diciembre de 1764, *CC*, 22: 252.
74. Rousseau, *Confessions*, 502-3.
75. Boswell, *Germany and Switzerland*, 150.
76. Véase Rousseau, *Julie*, 44.

Capítulo 3
EL GRAN ESCOCÉS

1. Citado en Peter Martin, *A Life of James Boswell* (New Haven: Yale University Press, 2000), 60.
2. Citado ibid.
3. Citado en Ernest Campbell Mossner, *The Life of David Hume*, 2nd ed. (Oxford: Oxford University Press, 1980), 394.
4. David Hume, "My Own Life", in *Essays Moral, Political, and Literary*, ed. Eugene Miller (Indianapolis: Liberty, 1985), xxxiii.
5. Mossner, *Life of David Hume*, 51.
6. Hume al Dr. George Cheyne, marzo o abril de 1734, *LDH*, I: 12-18. Los estudiosos debaten acerca de la identidad del destinatario de la carta, de la que hemos sacado todos los fragmentos relativos al autodiagnóstico de Hume que presentamos aquí. Mossner sostiene que era el Dr. John Arbuthnot, un hombre de muy variados intereses, uno de los cuales era precisamente el estudio de la melancolía (*Life of David Hume*, 83-5). Hume a Michael Ramsay, 4 de julio de 1727, *LDH*, I: 10.
7. Hume a Cheyne, marzo o abril de 1734, *LDH*, I: 12-18.
8. Hume, "My Own Life", xxxiii.
9. Mossner, *Life of David Hume*, 204.
10. David Hume, "Of Civil Liberty" in *Essays*, 91.
11. David Hume, *A Treatise of Human Nature*, ed. L.A. Selby-Bigge (Oxford: Oxford University Press, 1975), xvi.
12. Ibid., 649 (extracto).
13. Ibid., 88, 165.
14. Ibid., 77.
15. Ibid., 252, 253.
16. Ibid., 260.
17. Ibid., 264.
18. Ibid., 269.
19. Hume, "My Own Life", xxxiv.
20. Hume to Henry Home, 2 de diciembre de 1737, *NLDH*, 2.
21. Hume, "My Own Life", xxxv.
22. Citado en Mossner, *Life of David Hume*, 119.
23. David Hume, "On Essay Writing", in *Essays*, 534-35. La distinción que hace Hume entre el mundo "erudito" y el mundo "conversable" parece proceder de una distinción similar que hace Shaftesbury en su obra *Characteristiks*.
24. David Hume, "The Sceptic", in *Essays*, 169, 180.
25. David Hume, "Of the Origin of Government", *Essays*, 38.
26. En la edición de 1753-54 Hume también introdujo varias revisiones en un ensayo publicado anteriormente, "Of the Rise and Progress of the Arts and Sciences", que también parece replicar los argumentos de Rousseau en el *Discurso sobre las ciencias y las artes*. Véase David Hume, "Of the Rise and Progress of the Arts and Sciences", in *Essays*, 130-1.
27. David Hume, "Of Refinement in the Arts", in *Essays*, 130-1.

28. Jean-Jacques Rousseau, *On the Social Contract*, ed. Roger D. Masters y trad. Judith R. Masters (New York: St. Martin's, 1978), 99.
29. David Hume, *An Enquiry Concerning Human Understanding*, ed. L.A. Selby-Bigge, 3rd ed. (Oxford: Oxford University Press, 1975), 83-4.
30. Jean-Jacques Rousseau, *Discourse on the Origin and Foundations of Inequality Among Men,* in *First and Second Discourses*, trad. Roger D. Masters y Judith R. Masters (New York: St. Martin's, 1964), 102.
31. Hume, "My Own Life", xxxvi.
32. Hume a Ramsay, abril o mayo de 1755, *LDH*, I: 220.
33. James Boswell, *The Life of Samuel Johnson, L.L.D.* (Oxford: Oxford University Press, 1953), 405.
34. Hume a Ramsay, abril o mayo de 1755, *LDH*, I: 220.
35. Para un análisis de la deuda de Smith respecto a Rousseau y de la conversación con él, véase Dennis Rasmussen, *The Problems and Promise of Commercial Society: Adam Smith's Response to Rousseau* (State College: Penn State University Press, 2008); Ryan Patrick Hanley, "Commerce and Corruption: Rousseau's Diagnosis and Adam Smith's Cure", *European Journal of Political Theory* 7 (2008): 137-58.
36. Mossner, *Life of David Hume*, 301.
37. David Edmonds and John Eidenow, *Rousseau's Dog: Two Great Thinkers at War in the Age of Enlightenment* (New York: HarperCollins, 2006), 21.
38. Hume, "My Own Life", xxxvi-xxxvii.
39. David Hume, "Of the Study of History", in *Essays*, 563, 567.
40. De forma reveladora, en el catálogo de la Biblioteca Británica, David Hume es identificado como "el historiador" y no como "el filósofo". Véase David Wooton, "Hume, 'the historian'" in *The Cambridge Companion to Hume*, ed. David Fate Norton (Cambridge: Cambridge University Press, 1993), 307.
41. Hume a William Strahan, 3 de mayo de 1755, *LDH*, I: 221-2.
42. Donald Livingston, *Hume's Philosophy of Common Life* (Chicago: University of Chicago Press, 1984), 317.
43. James Boswell, *Boswell's London Journal, 1762-1763*, ed. Frederick A. Pottle (New Haven: Yale University Press, 1950), 206, 197.
44. Normas y estatutos de la Sociedad Selecta, citados en *LDH*, I: 219, ed. n.2.
45. James Buchan, *Crowded with Genius: The Scottish Enlightenment, Edinburgh's Moment of the Mind* (New York: HarperCollins, 2003), 57.
46. Hume, *Enquiry Concerning Human Understanding*, 2.
47. David Wooton, "Of Miracles: Probability and Irreligion" in *Studies in the Scottish Enlightenment*, ed. M.A.Stewart (Oxford: Oxford University Press, 1990).
48. Hume a Edward Gibbon, 18 de marzo de 1776, *LDH,* 2: 311.
49. Véase Mossner, *Life of David Hume*, 340.
50. Hume a Ramsay, junio de 1755, *LDH*, I: 224.
51. Citado en Mossner, *Life of David Hume*, 248.
52. Hume a Hugh Blair, 1761, *LDH*, I, 348-51.
53. Citado en Mossner, *Life of David Hume*, 223.
54. Hume a David Mallet, 8 de noviembre de 1762, *LDH*, I: 369.
55. Citado en Mossner, *Life of David Hume*, 421.

56. Hume a Robert Clerk, 12 de diciembre de 1761, *NLDH*, I: 369.
57. Citado en Mossner, *Life of David Hume*, 494.
58. Hume a Gilbert Elliot, 27 de marzo de 1764, *LDH*, I: 429.

Capítulo 4
EL SEÑOR DE FERNEY

1. Para un útil análisis de la relación entre Rousseau y Voltaire, véase Henri Gouhier, *Rousseau et Voltaire: Portraits dans deux miroirs* (Paris: Vrin, 1983).
2. Rousseau a Voltaire, 11 de diciembre de 1745, *CC*, 2: 92.
3. Voltaire a Jean Le Rond d'Alembert, 9 de enero de 1765, *CC*, 23: 73-4.
4. Citado en Maurice Cranston, *The Noble Savage: Jean-Jacques Rousseau, 1754-1762* (Chicago: Universituy of Chicago Press, 1991), 208.
5. Rousseau a Voltaire, 17 de junio de 1760, *CC*, 7: 136.
6. Cranston, *Noble Savage*, 263.
7. Voltaire a d'Alembert, 19 de marzo de 1761, *CC*, 8: 272.
8. Véase Theodore Besterman, *Voltaire* (Oxford: Oxford University Press, 1976), 66-77.
9. Jean Goldzink, *Voltaire: La Légende de Saint Arouet* (Paris: Gallimard, 1980), 46.
10. Voltaire a Jean Frédéric Phélypeau, c. 20 de abril de 1726, *Correspondence*, ed. Theodore Besterman, 51 vols. (Ginebra: Fundación Voltaire, 1968–), 2: 287 (D271).
11. De hecho, Voltaire llevaba tiempo planeando ir a Inglaterra, y el ataque de Rohand y la posterior controversia aplazó de hecho su partida. Véase la introducción de Nicholas Cronk a Voltaire, *Letters Concerning the English Nation* (Oxford: Oxford University Press, 1999).
12. Jean Orieux, *Voltaire* (Paris: Flammarion, 1966), 210.
13. Roger Pearson, *Voltaire Almighty: A Life in Pursuit of Freedom* (London: Bloomsbury, 2005), 97.
14. Voltaire, *Lettres philosophiques* (Paris: Gallimard, 1986), 97, 99.
15. Ibid., 60-1.
16. Besterman, *Voltaire*, 177.
17. Véase Pearson, *Voltaire Almighty*, 117.
18. Citado en Besterman, *Voltaire*, 189.
19. Sobre *Zaira*, ibid., 174.
20. Ibid., 163.
21. Para la observación de Diderot sobre Catalina, véase Arthur M. Wilson, *Diderot* (New York: Oxford University Press, 1972), 645.
22. Federico el Grande a Voltaire, 24 de febrero de 1751, in Voltaire, *Correspondence*, 12: 136 (D 4401).
23. Voltaire a Marie Louise Denis, 18 de diciembre de 1752, *Correspondence*, 13: 283 (D5114).
24. Besterman, *Voltaire,* 344.
25. Citado ibid., 383.

26. Citado en Peter Gay, *The Enlightenment*, vol. 1, *The Rise of Modern Paganism* (New York: Norton, a966), 435.
27. Citado ibid., 436.
28. Gavin de Beer & André-Michel Rousseau, "Voltaire's British Visitors", *Studies in Voltaire and the Eighteenth Century* 49 (1967): 11.
29. Orieux, *Voltaire*, 635.
30. De Beer & Rousseau, "Voltaire's British Visitors", 99-100.
31. Ibid., 74.
32. Citado ibid., 86.
33. James Boswell, *The Journals of James Boswell, On the Grand Tour: Germany and Switzerland, 1764*, ed. Frederick A. Pottle (New Haven: Yale University Press, 1928), 285, que incluye la carta de Voltaire a James Boswell del 11 de febrero de 1765.
34. Ibid., 307-8.
35. Ibid.
36. Friedrich Melchior Baron von Grimm, *Correspondence littéraire*, ed. Jean Maurice Tourneux, 16 vols. (Paris: Garnier, 1877-82), 1 de enero de 1766, 6: 457-8.
37. Jean-Jacques Rousseau, *Letters Written from the Mountain*, carta nº 5, *in The Collected Writings of Rousseau*, Roger D. Masters y Christopher Kelly, gen. eds., 10 vols. hasta la fecha (Hanover, N.H.: Dartmouth College/University Press of New England, 1900–), 8: 224-5.
38. Véase Robert Darnton, *The Literary Underground of the Old Regime* (Cambridge: Harvard University Press, 1982).
39. Véase Christopher Kelly, *Rousseau as Author: Consecrating One's Life to the Truth* (Chicago: Chicago University Press, 2003).
40. Lester G. Crocker, *Jean-Jacques Rouseau: The Prophetic Voice, 1758-1778* (New York 1974), 242-3.
41. Para lo de "secta filosófica", véase especialmente Jean-Jacques Rousseau, *Rousseau Judge of Jean-Jacques: Dialogues*, in *Collected Writings* I: 238.
42. Jean-Jacques Rousseau, *Rêveries of the Solitary Walker*, in *Collected Writtings*, 8: 21.
43. Citado en Wilson, *Diderot*, 285.
44. Voltaire a Pierre Robert Le Cornier de Ciderville, 2 de marzo de 1731, *Correspondence*, 2: 63 (D404).
45. Voltaire a Étienne Noël Damilaville, 26 de diciembre de 1764, *CC*, 23: 293.
46. Théodore Tronchin a Mme Necker, 18 de febrero de 1765, *CC*, 24: 41.
47. Voltaire a Charles Bordes, 4 de marzo de 1765, *CC*, 24: 138.
48. Citado en Cranston, *Noble Savage*, 278.

Capítulo 5
LE BON DAVID

1. David Hume a Gilbert Elliot, 5 de julio de 1762, *LDH*, I: 336-7.
2. *Année Littéraire* 3 (1763): 39-40, citado en Harvey Chisick, "The Representation of Adam Smith and David Hume in the *Année Littéraire* and the *Journal Encyclopédique*", in *Scotland and France in the Enlightenment*, ed. Deirdre Dawson y

Pierre Morère (Lewisburg, Pa.: Bucknell University Press, 2004), 253. Algunos contemporáneos, como Horace Walpole, creían que Hume había imitado intencionadamente el estilo de la historia de Voltaire, pero el propio Hume aclara que el "ameno" libro del francés apareció en Inglaterra después de que él hubiese escrito la mayor parte del primer volumen del suyo. Véase la carta de Hume al Abbé Le Blanc, 5 de noviembre de 1755, *LDH*, I: 226. Hume se refiere en este caso a *El siglo de Luis XIV*, pero es posible que también hubiera leído su anterior *Historia de Carlos XII.*

3. Citado en Ernest Campbell Mossner, *Life of David Hume*, 2nd ed. Oxford (Oxford University Press, 1980), 457.
4. Horace Walpole a Thomas Gray, 25 de enero de 1766, *Letters of Horace Walpole*, 2 vols. (New York: Putnam, 1890), I: 42.
5. Marie-Charlotte Hippolyte de Campet de Saujon, Comtesse de Boufflers, a Hume, 13 de marzo de 1761, *in* Hume, *LDH*, 2: 366-7.
6. Hume a Boufflers, 15 de mayo de 1761, *LDH*, I: 345.
7. Boufflers a Hume, 13 de marzo de 1761, *LDH*, 2: 366.
8. Mossner, *Life of David Hume*, 432.
9. Citado en ed. n. 2 de Hume a Bouffleurs, 3 de julio de 1763, *LDH*, I: 387.
10. Ibid., I: 388.
11. Citado en Mossner, *Life of David Hume*, 211.
12. Citado ibid., 436.
13. Hume al barón Mure of Caldwell, 1 de setiembre de 1763, *LDH*, I: 395.
14. Hume a Alexander Carlyle, 15 de setiembre de 1763, *LDH*, I: 398.
15. Hume a Boufflers, 22 de setiembre de 1763, *LDH*, I: 402; David Hume, "My Own Life", in *Essays, Moral, Political, and Literary*, ed. Eugene Miller (Indianapolis: Liberty, 1985), xxxiv.
16. Boufflers a Hume, 19 de octubre de 1763, *LDH*, 1: 406.
17. Ibid.
18. Citado en David P. Jordan, *Transforming Paris: The Life and Times of Baron Haussmann* (New York: Free Press, 1995), 15.
19. Jean-Jacques Rousseau, *Emile, or On Education*, trad. y ed. Allan Bloom (New York: Basic, 1979), 355.
20. Hume a Alexander Wedderburn, 23 de noviembre de 1763, *LDH*, I: 414.
21. Ibid., I: 415.
22. Horace Walpole a la condesa de Suffolk, 20 de setiembre de 1765, *Letters of Horace Walpole*, ed. Paget Toynbee, 16 vols. Oxford (Oxford University Press, 1924), 6: 1052.
23. *Mémoires et correspondance de Mme d'Épinay*, 3 vols. (Paris: Badouin, 1818), 3: 284, citado en Mossner, *Life of David Hume*, 444.
24. Hume a Hugh Blair, 26 de abril de 1764, *LDH*, I: 436.
25. Citado en Mossner, *Life of David Hume*, 446.
26. Hume a William Robertson, 1 de diciembre de 1763, *LDH*, I: 416.
27. John Jardine a Hume, agosto de 1764, *LDH*, 2: 353.
28. Véase Dena Goodman, *The Republic of Letters: A Cultural History of the French Enlightenment* (Ithaca: Cornell University Press, 1994), esp. cap. 3.
29. Véase ibid.; véase también Benedetta Craveri, *Madame du Deffand and Her World*,

trad. Teresa Waugh (London: Orion, 2002), 63.
30. Citado en Benedetta Craveri, *The Age of Conversation*, trad. Teresa Waugh (New York: New York Review of Books, 2005), 358.
31. Jean-Jacques Rousseau, *Julie, or the New Heloise*, in *Collected Writings*, 6: 191 (parte 2, carta 14).
32. Hume a Blair, diciembre de 1763, *LDH*, I: 420.
33. Craveri, *Madame du Deffand and Her World*, 38.
34. Mossner, *Life of David Hume*, 452, 451.
35. Goodman, *Republic of Letters*, 100.
36. Hume a Elliot, 22 de setiembre de 1764, *LDH*, I:470.
37. Hume a Blair, 6 de abril de 1765, *LDH*, I: 496.
38. Véase Alan Kors, *D'Holbach's Coterie: An Enlightenment in Paris* (Princeton: Princeton University Press, 1976), 94-6.
39. Denis Diderot, *Lettres à Sophie Volland*, ed. André Babelon, 2 vols. (Paris: Gallimard, 1930), 2: 298.
40. Compárese David Berman, "David Hume and the Suppression of 'Theism'", *Journal of the History of Philosophy* 21 (1983): 375-87, y *A History of Atheism in Britain from Hobbes to Russell* (London: Routledge and Kegan Paul, 1988), que sostiene que la discusión entre Holbach, Hume y los demás fue un intercambio cifrado pensado para determinar el tipo preciso de "ateísmo" al que se adscribía cada uno de ellos.
41. Edward Gibbon, *Memoirs of My Life* (Hammondsworth: Penguin, 1984), 136.
42. Estudiosos como J. C. A. Gaskin sostienen que, para Hume, la creencia en lo divino no tiene el mismo estatus que nuestras creencias en la existencia ininterrumpida de un mundo exterior o que la expectativa de que las regularidades del pasado se repetirán en el futuro ("Hume on Religion", in *The Cambridge Companion to Hume*, ed. David Fate Norton [Cambridge: Cambridge University Press, 1993], 313-44). Sin embargo, aunque Hume relegó la creencia religiosa a un lugar entre las "pasiones secundarias", parece lo bastante fuerte y profunda como para que un escéptico se preguntre si esta distinción tiene algún sentido.
43. David Hume, *Natural History of Religion*, ed. H. E. Root (Stanford: Stanford University Press, 1956), 27.
44. David Hume, *An Enquiry Concerning Human Understanding*, ed. L. A. Selby-Bigge, 3rd ed. (Oxford: Oxford University Press, 1975), 162.
45. Sterne *Letters,* citado en Mossner, *Life of David Hume*, 502.
46. Hume a Boufflers, 6 de julio de 1764, *LDH*, I: 448-50.
47. Boufflers a Hume, 6 de julio de 1764, *LDH*, 2: 370. El probable motivo de que la carta lleve la misma fecha que la de Hume es que Boufflers ya había comenzado su carta, dedicada a hacer una crítica del *Douglas* de John Home, cuando llegó la misiva de Hume.
48. Hume a Boufflers, 14 de julio de 1764, *LDH*, I: 451.
49. Boufflers a Hume, 21 de julio de 1764, *LDH*, 2: 372.
50. Véase *CC*, 15: 187.
51. Hume a Boufflers, 29 de julio de 1764, *LDH*, I: 456.
52. Boufflers a Hume, 30 de julio de 1764, *LDH*, 2: 373.

53. Hume a Boufflers, 3, 4 o 5 de agosto de 1764, *LDH*, I: 458.
54. Elliot a Hume, 22 de setiembre de 1764, *LDH*, I: 469, n. 3.
55. David Hume, *A Treatise of Human Nature*, ed. L.A. Selby-Bigge (Oxford: Oxford University Press, 1975), 413, 414.
56. Hume a Elliot, 30 de setiembre de 1764, *LDH*, I: 473.
57. Hume a Boufflers, 18 de agosto de 1764, *LDH*, I: 462.
58. Hume a Boufflers, 31 de octubre de 1764, *LDH*, I: 476.
59. Ibid.
60. Hume a Boufflers, 10 de diciembre de 1764, *LDH*, I: 486.
61. Nota sin fecha de Boufflers, citada en *LDH*, I: 486, n. 1.

Capítulo 6
A UN TIRO DE PIEDRA DE PARÍS

1. Este relato se basa en la versión de los acontecimientos que da Rousseau en el libro 12 de las *Confesiones*, in *The Collected Writings of Rousseau*, Roger D. Masters and Christopher Kelly, gen. eds. 10 vols. Hasta la fecha (Habover: Dartmouth College / University Press of New England, 1990–), 5: 621-2.
2. Citado en Lester G. Crocker, *Jean-Jacques Rousseau: The Prophetic Voice, 1758-1778* (New York 1974), 244.
3. Hume a Marie-Charlotte Hippolyte de Campet de Saujon, condesa de Boufflers, enero o febrero de 1765, *LDH,* I: 493.
4. Hume a Boufflers, 26 de enero de 1765, *LDH*, I: 493.
5. Rousseau, *Confessions*, 611.
6. Véase Maurice Cranston, *The Solitary Self: Jean-Jacques Rousseau in Exile and Adversity* (Chicago: University of Chicago Press, 1997), 18-20; James Boswell, *Boswell in Holland, 1763-1764*, ed. Frederick A. Pottle (New Haven: Yale University Press, 1952), 277.
7. Citado en David Edmonds & John Eidenow, *Rousseau's Dog: Two Great Thinkers at War in the Age of Enlightenment* (New York: HarperCollins, 2006), 33.
8. Rousseau, *Confessions*, 592.
9. Cranston, *Solitary Self*, 104.
10. Rousseau, *Confessions*, 614.
11. Friedrich Melchior Baron von Grimm, *Correspondance littéraire*, ed. Jean Maurice Tourneux, 16 vols. (Paris: Garnier, 1877-82), 1 de octubre de 1765, 6: 381-2.
12. Jean-Jacques Rousseau, *The Reveries of the Solitary Walker*, in *Collected Writtings*, 8: 42.
13. Rousseau, *Confessions*, 625.
14. Rousseau, *Reveries*, 64, 43.
15. Rousseau, *Confessions*, 630, 628-9.
16. Rousseau, *Reveries*, 44.
17. Ibid., 46
18. Rousseau, *Confessions*, 631.
19. François-Joseph de Conzié a Rousseau, 15 de marzo de 1764, *CC*, 24: 225; el príncipe de Würtemberg a Rousseau, 18 de marzo de 1764, *CC*, 24: 247-8. Para ver lo

que opinaba Rousseau de Conzié, véase *Confessions*, 179.
20. Rousseau al Lord Mariscal Keith, 26 de enero de 1765, *CC*, 28: 194.
21. Jean-Jacques Rousseau, *Julie, or the New Heloise* (parte 2, carta 3), in *Collected Writings*, 6: 162-3.
22. Rousseau a Keith, 26 de enero de 1765, *CC*, 28: 194.
23. La marquesa de Verderin a Rousseau, 10 de octubre de 1765, *CC*, 27: 99-100.
24. Keith a Hume, 2 de octubre de 1762, *LDH*, I: 364.
25. Boufflers a Hume, 14 de junio de 1762, *LDH*, 2: 367-8.
26. Hume a Boufflers, 1 de julio de 1762, *LDH*, I: 363.
27. Hume a Rousseau, 2 de julio de 1762, *LDH*, I: 364-5.
28. Rousseau a Hume, 19 de febrero de 1763, *LDH*, 2: 382.
29. Hume a Boufflers, 22 de enero de 1763, *LDH*, I: 371-5.
30. Keith a Hume, 22 de marzo de 1765, *CC*, 24: 281-2; Keith a Rousseau, 27 de marzo de 1765, *CC*, 24: 316-7. Véase también Keith a Rousseau, 20 de abril de 1765, *CC*, 25: 144-5.
31. Rousseau a Verdelin, 18 de octubre de 1765, *CC*, 27: 37.
32. Rousseau a Karl Emmanuel von Graffenreid, 20 de octubre de 1765, *CC*, 27: 147.
33. Citado en Cranston, *Solitary Self*, 75.
34. Rousseau a Graffenreid, 17 de octubre de 1765, *CC*, 27: 131.
35. Rousseau a Thérèse Le Vasseur, 30 de octubre de 1765, *CC*, 27: 197-8.
36. Rousseau a Le Vasseur, 4 de noviembre de 1765, *CC*, 27: 217.
37. Rousseau a Abraham Pury, 8 de noviembre de 1765, *CC*, 27: 235.
38. Keith a Rousseau, 19 de noviembre de 1765, *CC*, 27: 284.
39. Hume a Rousseau, 22 de octubre de 1765, *LDH*, I: 525-7.
40. Pierre-Alexandre Du Peyrou a Rousseau, 25 de noviembre de 1765, *CC*, 27: 304-5.
41. Rousseau a Verdelin, 14 de noviembre de 1765, *CC*, 27: 262.
42. Rousseau a Hume, 4 de diciembre de 1765, *CC*, 28: 17.

Capítulo 7
PRIMERAS IMPRESIONES

1. Rousseau a Pierre Guy, 7 de diciembre de 1765, *CC*, 28: 21-2.
2. Rousseau a Alexis-Claude Clairaut, 3 de marzo de 1765, *CC*, 24: 126.
3. Hume a Clairaut, ed. n., Rousseau a Clairaut, 3 de marzo de 1765, *CC*, 24: 126.
4. Rousseau a Jean-Jacques de Luze, 16 de diciembre de 1765, *CC*, 28: 48.
5. Rousseau a la marquesa de Verdelin, 17 de diciembre de 1765, *CC*, 28: 51.
6. Friedrich Melchior, Barón von Grimm, *Correspondance littéraire*, ed. Jean Maurice Tourneux, 16 vols. (Paris: Garnier, 1877-82), 1 de enero de 1766, 6: 457-8.
7. Rousseau a Marianne de la Tour, 24 de diciembre de 1765, *CC*, 28: 87.
8. Denis Diderot a Sophie Volland, 20 de diciembre de 1765, *CC*: 28: 73.
9. Lester G. Crocker, *Jean-Jacques Rousseau: The Prophetic Voice, 1758-1778* (New York 1974), 49.
10. Jean-Jacques Rousseau, *Confessions*, in *The Collected Writings of Rousseau*, Roger D. Masters and Christopher Kelly, gen. eds., 10 vols. hasta la fecha (Hanover,

N.H. Dartmouth College /University Press of New England, 1990–), 5: 454-5.
11. Jean-Baptiste Tollot a Gabriel Seigneux de Correvon, agosto de 1745, *CC*, 3: 341, citado por Leo Damrosch, *Jean-Jacques Rousseau: Restless Genius* (New York: Houghton Mifflin, 2005), 264. Para el tema de la factura de Rousseau a Conti, Marie-Charlotte Hippolyte de Campet de Saujon, condesa de Boufflers, a Rousseau, 12 de julio de 1761, *CC*, 9: 59.
12. Para detalles sobre el Temple, véase Thirza Vallois, *Around and About Paris: From the Dawn of Time to the Eiffel Tower* (Paris: Iliad, 1995), 77-97.
13. Maurice Cranston, *The Solitary Self: Jean-Jacques Rousseau in Exile and Adversity* (Chicago: University of Chicago Press, 1997), 153.
14. Aunque en aquella ocasión no pudo ser testigo de las proezas del niño con el violín, Rousseau habla de ellas en una nota que añadió al *Emilio*, la obra cuya publicación motivó su huida de la ciudad. Véase Jean-Jacques Rousseau, *Emile, or On Education*, trad. y ed. Allan Bloom (New York: Basic, 1979), 147n.
15. Rousseau a Alexandre Du Peyrou, 1 de enero de 1766, *CC*, 28: 146.
16. Hume a Hugh Blair, 28 de diciembre de 1765, *LDH*, I: 527-9.
17. Ibid., 529.
18. Ibid., 530-1.
19. Jean le Rond d'Alembert a Rousseau, 15 de junio de 1762, *CC*, II: 82-83; André Morellet a Hume, 31 de diciembre de 1765, *CC*, 28: 142.
20. Véase Jean Starobinski, *Jean-Jacques Rousseau: Transparence and Obstruction*, trad. Arthur Goldhammer (Chicago: University of Chicago Press, 1988), 84-90. Véase también Christopher Kelly, "Rousseau's Philosophic Dream", *Interpretation* 23, nº 3 (1996): 417-44.
21. Hume a Blair, 28 de diciembre de 1765, *LDH*, I: 530.
22. Ibid.
23. Ibid.
24. Hume a Blair, 11 de febrero de 1766, *LDH*, 2: 13.
25. Hume a Boufflers, 19 de enero de 1766, *LDH*, 2: 2.
26. André Morellet, *Mémoires*, citado en ed. n. a Rousseau, *CC*, 28:143.
27. Robert Liston a Henrietta Ramage, 13 de enero de 1766, *CC*, 28: 187-88.
28. Hume a Blair, 28 de diciembre de 1765, *LDH*, I: 527-31.
29. Rousseau a de Luze, 26 de diciembre de 1765, *CC*, 28: 107.
30. Rousseau a Du Peyrou, 1 de enero de 1766, *CC*, 28: 145.
31. Verdelin a Rousseau, 3 de enero de 1766, *CC*, 28: 154-5.
32. Citado en Cranston, *Solitary Self*, 159.
33. Hume a Boufflers, 19 de enero de 1766, *LDH*, 2: 2.

Capítulo 8
UN ESPECTÁCULO PÚBLICO

1. William Rouet a William Mure, 10 de enero de 1766, *CC*, 28: 171.
2. Citado en Maurice Cranston, *The Solitary Self: Jean-Jacques Rousseau in Exile and Adversity* (Chicago: University of Chicago Press, 1997), 161.

3. *Gazette d'Utrecht*, 21 de enero de 1766, rpt. in *CC*, 28: 189.
4. Voltaire a Etiennbe Noël Damilaville, 15 de enero de 1766, *CC*, 28: 193.
5. Hume a la marquesa de Barbentane, 16 de febrero de 1766,*LDH*, 2: 15.
6. Véase Ian R. Christie, *Wars and Revolutions: Britain, 1700-1815* (Cambridge: Harvard University Press, 1982), cap. 3.
7. Cranston, *Solitary Self*, 161.
8. Charles-Geneviève-Louis-Auguste-André-Timothée Éon de Beaumont a Rousseau, 20 de febrero de 1766, *CC*, 28: 313-17. Esta carta es sólo parcialmente citada y traducida por Gary Kates, que omite el epílogo de Éon sobre "nuestro común amigo, Mr. Hume". Véase Kates, *Monsieur d'Eon Is a Woman: A Tale of Political Intrigue and Sexual Masquerade* (Baltimore: John Hopkins University Press, 2001). Un año antes de la carta de Éon a Rousseau, Hume se había visto arrastrado por el torbellino diplomático creado por las maquinaciones del *chevalier* cuando la acusación del recién nombrado embajador francés de conspirar contra su vida había llegado a la corte y el ministro de exteriores de Luis XV le preguntó a Hume por qué Jorge III no había intervenido.
9. En *Monsieur d'Eon Is a Woman*, Kates sostiene persuasivamente que Éon no era ni un transexual ni un travestido, sino que había tomado una decisión intelectual deliberada para demostrar su alejamiento de la vida política francesa. Curiosamente, si bien Kates buscó en los escritos de Rousseau sobre género para explicar la decisión de Éon, omita toda mención a la decisión del propio Rousseau de vestir su caftán.
10. Citado en Cranston, *Solitary Self*, 33-4.
11. Rousseau a Marie-Charlotte Hippolyte de Campet de Saujon, condesa de Boufflers, 18 de enero de 1766, *CC*, 28: 198.
12. Hume a John Home, 24 de febrero de 1766, *LDH*, 2: 7.
13. Hume a Barbentane, 16 de febrero de 1766, *LDH*, 2: 16.
14. John Stewart to Hume, 15 de noviembre de 1765, *CC*, 26: 267.
15. Hume a Boufflers, 19 de enero, 1766, *LDH*, 2:3.
16. Jean-Jacques Rousseau, *Essay on the Origin of Languages*, in *The Collected Writings of Rousseau*, Roger D. Masters and Christopher Kelly, gen. eds., 10 vols. hasta la fecha (Hanover, N.H.: Dartmouth College / University Press of New England, 1900–), 7: 304. Para una discusión de la redacción del *Ensayo*, véase la introducción del autor a este volumen, xxvii.
17. Hume a Hugh Blair, 25 de marzo de 1766, *LDH*, 2: 31.
18. Ian Macintyre, *Garrick: A Life* (London: Allen Lane, 1999), 140.
19. Citado en Harry William Pedicord, *The Theatrical Public in the Time of Garrick* (New York: Columbia University Press, 1954), 44-5.
20. Citado en Cranston, *Solitary Self*, 162.
21. Hume a Barbentane, 16 de febrero de 1766, *LDH*, 2: 15.
22. Christopher Hibbert, *George III: A Personal History* (New York: Penguin, 1998), 47.
23. David Garrick, *Zara*, in *The Plays of David Garrick*, 7 vols. (Carbondale: Southern Illinois University Press, 1980), 6: 146. El Prólogo, escrito por Colley Cibber para la versión de Aaron Hill lo utilizó a menudo Garrick, como en la velada del 25 de enero de 1765.

24. Dougald MacMillan, *Drury Lane Calendar, 1747-1776* (Oxford: Oxford University Press, 1938), 117.
25. Jean-Jacques Rousseau, *Letter to d'Alembert on the Theater*, in *Collected Writings*, 10: 291.
26. Cranston, *Solitary Self*, 80.
27. Rousseau, *Letter to d'Alembert*, 300.
28. Garrick, *Zara*, 182.
29. David Garrick, *Lethe*, in *Plays*, I: 14-15.
30. Hume a Home, 2 de febrero de 1766, *LDH*, 2: 8. Véase también Hume a Barbentane, 16 de febrero de 1766, *LDH*, 2: 15.
31. Joseph Cradock, *Literary and Miscellaneous Memoirs*, 4 vols. (London: J.B. Nichols, 1828), I: 205-6.
32. Ibid., I: 206.
33. Denis Diderot, *The Paradox of Acting*, trad. Walter Herries Pollock (New York: Hill and Wang, 1957), 33, 19.
34. Citado en Macintyre, *Garrick,* 117, 345.
35. Sarah Lennox Bunbury a Sarah O'Brien, 5 de febrero de 1766, *CC*, 28: 273.
36. Stéphanie-Félicité de Genlis, *Mémoirs*, 2 vols. (Paris: Firmin-Didot, 1928), I: 101-5.
37. Paul-Henri Thiry, barón d'Holbach a David Garrick, 9 de febrero de 1766, *CC*, 28: 289.
38. Rousseau al marqués y a la marquesa de Ars, 22 de enero de 1766, *CC*, 28: 218.
39. Hume a Boufflers, 19 de enero de 1766, *LDH*, 2: 2.
40. Hume a Barbentane, 16 de febrero de 1766, *LDH*, 2: 14.
41. Hume a Blair, 25 de marzo de 1766, *LDH*, 2: 29.
42. Rousseau, *Essay on the Origin of Languages*, 322.
43. Citado en Lester G. Crocker, *Jean-Jacques Rousseau: The Prophetic Voice, 1758-1778* (New York 1974), 223.

Capítulo 9
POSES E IMPOSTURAS

1. Maurice Cranston, *The Noble Savage: Jean-Jacques Rousseau, 1754-1762* (Chicago: University of Chicago Press, 1991), 315.
2. En la versión publicada de la correspondencia con Rousseau, Hume afirma que fue Ramsay quien primero propuso hacer un retrato de Rousseau para regalárselo luego a Hume, afirmación que contrasta con otros relatos acerca de quién fue el autor de la iniciativa del retrato. Véase *A Concise and Genuine Account of the Dispute Between Mr. Hume and Mr. Rousseau*, in *Philosophical Works of David Hume*, 4 vols. (London: Black and Tate, 1826), nota de Hume a I:lxviii.
3. Ramsay citado en Edgar Wind, *Hume and the Heroic Portrait* (Oxford: Oxford University Press, 1986), 3.
4. Alistair Smart, *The Life and Art of Allan Ramsay* (London: Routledge Kegan Paul, 1952), 124.
5. Alistair Smart, *Allan Ramsay: Painter, Essayist and Man of the Enlightenment* (New Haven: Yale University Press, 1991), 208.
6. Véase el perspicaz artículo de Robert Mankin, "Authority, Success, and the

Philosopher: Hume vs. Rousseau", in *"Better in France?": The Circulation of Ideas Across the Channel in the Eighteenth Century*, ed. Frédéric Ogée (Lewisburg, Pa.: Bucknell University Press, 2005), 177-200.

7. También aquí reina la confusión: las letras estampadas en oro de la encuadernación son borrosas y no se pueden leer, pero la mayor parte de estudiosos están de acuerdo en que originalmente llevaba el nombre de Tácito.
8. Rousseau dio estos detalles en su última obra, *Rousseau juez de Jean-Jacques*, escrita varios años después de los hechos y teñida por la inestabilidad emocional de Rousseau. Véase *Rousseau Judge of Jean-Jacques: Dialogues*, in *The Collected Writings of Roussea*, Roger D. Masters and Christopher Kelly, gen. eds., 10 vols. hasta la fecha (Hanover, N.H.: Dartmouth College /University Press of New England, 1990–), I: 91-94.
9. Hume a John Home, 22 de marzo de 1766, *LDH*, 2: 27.
10. Véase Rousseau a Pierre-Alexandre Du Peyrou, 24 de diciembre de 1765, *CC*, 28: 88-89; Du Peyrou a Rousseau, 28 de octubre de 1765, *CC*, 27: 193.
11. James Boswell, *Boswell on the Grand Tour: Italy, Corsica, and France, 1755-1766*, ed. Frank Brady and Frederic Pottle (New Haven: Yale University Press, 1955), particularmente las entradas del 27 al 30 de enero de1766, pp. 272-79.
12. Hume a Marie-Charlotte Hippolyte de Campet de Saujon, condesa de Boufflers, 12 de enero de 1766, *LDH*, 2:11.
13. Boswell, *Italy, Corsica, and France*, 279. El relato que hace Boswell de su devaneo con Thérèse (que cubre el período del 1 al 11 de febrero de 1766) es la única parte del diario que fue arrancada por los herederos de Boswell, pero el editor original de los diarios, el coronel Isham, escribió un resumen del episodio.
14. Ibid., 277-79.
15. Ibid.
16. Ibid., 280-3.
17. Hume a la marquesa de Barbentane, 16 de febrero de 1766, *LDH*, 2: 15-6.
18. Hume a William Fitzherbert, 25 de febrero de 1766, *CC*, 28: 328.
19. Daniel Malthus a Rousseau, 16 de enero de 1766, *CC*, 28: 194-5; Malthus a Rousseau, 24 de febrero de 1766, *CC*, 28: 324-5.
20. Louis Courtois, *Le Séjour de Jean-Jacques Rousseau* (Ginebra: Slatkine Reprints, 1970), 29-32.
21. Hume a Hugh Blair, 25 de marzo de 1766, *LDH*, 2: 29-30.
22. Hume a Home, 22 de marzo de 1766, *LDH*, 2: 26; Hume a Fitzherbert, 4 de marzo de 1766, *NLDH*, 132-3.
23. Hume hace dos relatos muy similares de este episodio en cartas a Blair (25 de marzo de 1766, *LDH*, 2: 29-30) y Boufflers (3 de abril de 1766, *LDH*, 2:36).
24. Smart, *Allan Ramsay*, 206. Smart no hace ninguna referencia, sin embargo, a este encuentro, que por otra parte no concuerda con la fecha del 4 de marzo de la carta de Hume a Fitzherbert.
25. Hume a Rousseau 10 o 17 de marzo de 1766, *LDH*, 2: 25.
26. Paul-Henry Thiry, barón d'Holbach a Hume, 16 de marzo de 1766, *CC*, 29: 39-40.
27. Hume a Boufflers, 3 de abril de 1766, *LDH*, 2: 36.
28. Hume a Blair, 25 de marzo de 1766, *LDH*, 2: 28-9.

29. Hume a Boufflers, 19 de enero de 1766, *LDH*, 2: 1-2.
30. Hume a Blair, 25 de marzo de 1766, *LDH*, 2: 29.
31. David Hume, *A Treatise of Human Nature*, ed. L.A. Selby-Bigge (Oxford: Oxford University Press, 1975), 264.
32. Hume a Rousseau, 22 de marzo de 1766, *LDH*, 2: 27.
33. Hume a Rousseau, 27 de marzo de 1766, *LDH*, 2: 33.
34. Véase Courtois, *Le Séjour de Jean-Jacques Rousseau*, 35-6.
35. Rousseau a Richard Davenport, 22 de marzo de 1766, *CC*, 29: 47-8.
36. Rousseau a Hume, 22 de marzo de 1766, *CC*, 29: 49.
37. Rousseau a Davenport, 22 de marzo de 1766, *CC*, 29: 48..
38. Rousseau a Hume, 22 de marzo de 1766, *CC*, 29: 49.
39. Hume a Rousseau, 30 de marzo de 1766, *LDH*, 2: 33.
40. Rousseau a Hume, 29 de marzo de 1766, *CC*, 29: 66-7.
41. Véase Courtois, *Le Séjour de Jean-Jacques Rousseau*, 39; Rousseau a Marianne-Françoise de Luze, 10 de mayo de 1766, *CC*, 29: 198-9.
42. Rousseau a Du Peyrou, 29 de marzo de 1766, *CC*, 29: 72-3.
43. Rousseau a Du Peyrou, 21 de junio de 1766, *CC*, 29: 266.
44. Reproducido en *CC*, 30: 3.
45. Rousseau a de Luze, 10 de mayo de 1766, *CC*, 29: 198-9.
46. Véase Jean-Jacques Rousseau, Cartas a la duquesa de Portland, in *Collected Writings*, 8: 314 (ed. N. 178).
47. Para estas anécdotas y las siguientes, véase William Howitt, *Visits to Remarkable Places* (London: Longmans, 1840), 503-16. Otra fuente valiosa es el artículo de J. H. Broome "Jean-Jacques Rousseau in Staffordshire, 1776-1767", in *University of Keele Occasional Papers* (1966), 3-24. Damos las gracias al profesor Malcolm Crook de la Universidad de Keele por esta referencia.
48. Charles Darwin, *The Life of Erasmus Darwin*, ed. Desmond King-Hele (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), 47. No existe correspondencia entre Erasmus Darwin y Rousseau, y por ello no es posible verificar la historia de su encuentro. Una versión ligeramente diferente de la historia la relata Howit en *Visits to Remarkable Places*, 515. Para más información sobre la Sociedad Lunar, véase Jenny Uglow, *The Lunar Men: The Friends Who Made the Future, 1730-1810* (London: Faber and Faber, 2002). Sobre el florecimiento literario e intelectual centrado en Lichfield, véase John Brewer, *The Pleasures of the Imagination: English Culture in the Eighteenth Century* (Chicago: University of Chicago Press, 1997), cap. 15.
49. Mary Dewes a Rousseau, 29 de noviembre de 1766, *CC*, 31: 124.
50. Rousseau a Dewes, 9 de diciembre de 1766, *CC*, 29: 31: 247.
51. Véase Dewes a Rousseau 29 de noviembre de 1766, *CC*, 31: 224.
52. Davenport a Hume, 14 de mayo de 1766, *CC*, 29: 212.
53. Courtois, *Le Séjour de Jean-Jacques Rousseau*, 50-3.
54. Rousseau a Du Peyrou, 14 de junio de 1766, *CC*, 29: 260-1.
55. Davenport a Hume, 23 de junio de 1766, *CC*, 29: 276-7.
56. Maurice Cranston, *The Solitary Self: Jean-Jacques Rousseau in Exile and Adversity* (Chicago: University of Chicago Press, 1997), 18-9, 38-9.
57. Hume a Boufflers, 19 de enero de 1766, *LDH*, 3: 3.

58. Hume a Boufflers, 12 de enero de 1766, *LDH*, 2: 8-9. Como indican las notas editoriales esta carta está casi con certeza incorrectamente fechada y fue probablemente escrita a comienzos de febrero.
59. Hume a Boufflers, 19 de enero de 1766, *LDH*, 2: 3.
60. Lord Mariscal Keith a Rousseau, c. 3 de marzo de 1766, *CC*, 29: 13.
61. Véase Hume a Boufflers, 3 de abril de 1766, *LDH*, 2: 37.
62. Hume a Henry Seymour Conway, 5 de abril de 1766, *LDH*, 2: 38.
63. Hume a Rousseau, 3 de mayo de 1766, *LDH*, 2: 40-1.
64. [Horace Walpole] "Letter from the King of Prussia to Rousseau", rpt. in *CC*, 28: 345 (apéndice 431).
65. Horace Walpole a Thomas Gray, 25 de enero de 1766, *Letters of Horace Walpole,* 2 vols. (New York: Putnam, 1890), I: 42; David Edmonds and John Eidenow, *Rousseau's Dog: Two Great Thinkers at War in the Age of Enlightenment* (New York: HarperCollins, 2006), 160.
66. Horace Walpole a Conway, 12 de enero de 1766, *CC*, 28: 178. Para el papel de Walpole en la pelea entre Rousseau y Hume, véase Frederick A. Pottle, "The Part Played by Horace Walpole and James Boswell in the Quarrel Between Rousseau and Hume: A Reconsideration", in *Horace Walpole: Writer, Politician, and Connoisseur*, ed. Warren Hasting Smith (New Haven: Yale University Press), 255-342. Damos las gracias a James J. Caudle por llamarnos la atención sobre este ensayo.
67. Edmonds and Eidenow, *Rousseau's Dog*, cap. 13.
68. Hume a Barbentane, 16 de febrero de 1766, *LDH*, 2: 16.
69. Hume a Boufflers, 12 de enero de 1766, *LDH*, 2: 10.
70. Rousseau a Du Peyrou, 14 de marzo de 1766, *CC*, 29: 29.
71. Hume a Boufflers, 16 de mayo de 1766, *LDH*, 2: 46.
72. Véase Rousseau a Guillaume-Chrétien de Lamoignon de Malesherbes, 10 de mayo de 1766, *CC*, 29: 191.
73. Véase *CC*, 29: 299-305 (apéndice 437).
74. Hume a Boufflers, 16 de mayo de 1766, *LDH*, 2: 46.
75. Véase *CC*, 29: 305-6 (apéndice 438).
76. Hume a Rousseau, 17 de mayo de 1766, *LDH*, 2: 49.
77. Véase Theodore Besterman, *Voltaire* (Oxford: Oxford University Press, 1976), 500-1.
78. Voltaire, *Lettre au Docteur Pansophe*, in Voltaire, *Oeuvres complètes*, ed. Louis Moland, 51 vols. (Paris: Garnier, 1879), 26: 19-27.
79. Hume a Rousseau, 3 de mayo de 1766, *LDH*, 2: 41-2.
80. Rousseau a Conway, 21 de mayo de 1766, *CC*, 29: 205-6.
81. Hume a Boufflers, 16 de mayo de 1766, *LDH*, 2: 45-6.
82. Hume a Rousseau, 17 de mayo de 1766, *LDH*, 2: 48-9.
83. Hume a Davenport, 19 de junio de 1766, *LDH*, 2: 51; Hume a Davenport, junio de 1766, *LDH*, 2: 52-3.
84. Hume a Rousseau, 19 de junio de 1766, *LDH*, 2: 51-2.
85. Véase Hume a Lord Hertford, 27 de febrero de 1766, y 8 de mayo de 1766, *LDH*, 2: 18-23, 42-4.
86. Hume a Rousseau, 19 de mayo de 1766, *LDH*, 2: 53-4.

Capítulo 10
HUME, JUEZ DE LE BON DAVID

1. Rousseau a James Boswell, 4 de agosto de 1766, *CC*, 30: 203.
2. Rousseau a Hume, 23 de junio de 1766, *CC*, 29: 274-5.
3. Ibid.
4. Hume a Hugh Blair, 25 de marzo de 1766, *LDH*, 2: 30; Hume a Marie-Charlotte Hippolyte de Campet de Saujon, condesa de Boufflers, 3 de abril de 1766, *LDH*, 2: 36.
5. Rousseau a Hume, 23 de junio de 1766, *CC*, 29: 275.
6. Hume a Rousseau, 26 de junio de 1766, *LDH*, 2: 55-6.
7. Ibid., 56.
8. Ibid.
9. Véase Maurice Cranston, *The Solitary Self: Jean-Jacques Rousseau in Exile and Adversity* (Chicago: University of Chicago Press, 1997), 100.
10. Rousseau a François Henri d'Ivernois, 31 de marzo de 1766, *CC*, 29: 79.
11. Rousseau a la marquesa de Verdelin, 9 de abril de 1766, *CC*, 29: 99-101. Véase también Rousseau a Verdelin 25 de mayo de 1766, *CC*, 29: 221-3.
12. Rousseau a Guillaume-Chrétien de Lamoignon de Malesherbes, 10 de mayo de 1766, *CC*, 29: 188-94.
13. Lord Mariscal Keith a Rousseau, 26 de abril de 1766, *CC*, 29: 152. Véase también de Verdelin a Rousseau, 23 de abril de 1766, *CC*, 29: 134-5.
14. Rousseau a Pierre-Alexandre Du Peyrou, 31 de mayo de 1766, *CC*, 29: 237.
15. Hume a Richard Davenport, 26 de junio de 1766, *LDH*, 2: 54.
16. Rousseau a Hume, 10 de julio de 1766, *CC*, 30: 29. La letra entera ocupa de la página 29 a la 46. No especificamos la página concreta que corresponde a cada uno de los diversos pasajes que citamos en este capítulo.
17. Para los borradores de la carta de Rousseau a Hume del 10 de julio de 1766, véase *CC*, vol. 30.
18. Véase Dena Goodman, "The Hume-Rousseau Affair: From Private Querelle to Public Procès", in *Eighteenth-Century Studies* 25 (Winter 1991-92): 171-201.
19. Nota en la carta de Rousseau a Hume, 10 de julio de 1766, *CC*, 30: 47.
20. Jean-Jacques Rousseau, *Rousseau Judge of Jean-Jacques: Dialogues*, in *The Collected Writings of Rousseau*, Roger D. Masters and Christopher Kelly, gen. eds., 10 vols. hasta la fecha (Hanover, N.H.: Dartmouth College/University Press of New England, 1990 –) I: 5.
21. Rousseau a Hume, 10 de julio de 1766, *CC*, 30: 30.
22. Jean-Jacques Rousseau, *Essay on the Origin of Languages*, in *Collected Writings*, 7: 290.
23. Allan Bloom, Introducción a Jean-Jacques Rousseau, *Emile, or On Education*, trad. y ed. Bloom (New York: Basic, 1979), 5.
24. Citado en Hume, *A Concise and Genuine Account*, lxxii. La obra entera ocupa las páginas xxxvii-cviii del volumen de escritos filosóficos de Hume del que procede, y la carta de Rousseau a Hume del 10 de julio de 1766 ocupa las páginas lvc-c.
25. Citado en ibid, lxxiv.
26. Notas i, k, n y q de la carta de Rousseau a Hume, 10 de julio de 1766, *CC*, 30: 48-51.
27. Hume, *A Concise and Genuine Account*, nota a lxxvii.

28. Nota r de la carta de Rousseau a Hume, 10 de julio de 1766, *CC*, 30: 51.
29. Nota t ibid.
30. Notas x e y de la carta de Rousseau a Hume, 10 de julio de 1766, *CC*, 30: 51-2.
31. Notas aaa y bbb ibid., 54.
32. Según Louis A. Sass, "la realidad de todo lo que percibe el paciente se ve exaltada, como si cada objeto fuera en cierto modo hiperbólico... Su estado de ánimo hace que ningún objeto u ocurrencia parezca accidental; todo es "como ha de ser". Véase su *Madness and Modernism: Insanity in the Light of Modern Art, Literature, and Thought* (Cambridge: Harvard University Press: 1998), 52.
33. Hume a Madame la Présidente de Meinières, 25 de julio de 1766, *LDH*, 2: 152.
34. Hume a Rousseau, 22 de julio de 1766, *LDH*, 2: 66-7.
35. Ibid., 67.
36. Ibid.
37. Ibid., 68.
38. Ibid.
39. Véase la elaboración que hace Clifford Geerdtz de la idea de Gilbert Ryle de "descripción densa" en *The Interpretation of Cultures* (New York: Basic, 1973), 3-30.
40. David Hume, *An Enquiry Concerning Human Understanding*, ed. L.A. Selby-Bigge, 3rd ed. (Oxford: Oxford University Press, 1975), 162.
41. Arthur M. Melzer aporta varias ideas importantes al respecto en su artículo "Rousseau and the Modern Cult of Sincerity", in *The Legacy of Rousseau*, ed. Clifford Orwin and Nathan Tarcov (Chicago: University of Chicago Press, 1997), 274-95.
42. Rousseau, *Emile*, 280. Véase Arthur M. Melzer, "The Origin of the Counter-Enlightenment: Rousseau and the New Religion of Sincerity", *American Political Science Review* 90 (junio de 1996): 334-60.
43. Como argumenta Meltzer, desde "el punto de vista rousseauniano de la personalidad es menos importante ser fiel a la realidad que serlo al propio yo" ("Rousseau and the Modern Cult of Sincerity", 289).
44. David Hume, *A Treatise of Human Nature*, ed. L.A. Selby-Bigge (Oxford: Oxford University Press, 1975), 261-2.

Capítulo 11
UNA TRAGEDIA DE LA ILUSTRACIÓN

1. David Hume, *A Treatise of Human Nature*, ed. L.A. Selby-Bigge (Oxford: Oxford University Press, 1975), 265.
2. Hume a Hugh Blair, 1 de julio de 1766, *LDH*, 2: 57.
3. Ibid., 58.
4. Hume a Richard Davenport, 3 de julio de 1766, *LDH*, 2: 58.
5. Hume a Marie-Charlotte Hippolyte de Campet de Saujon, condesa de Boufflers, 15 de julio de 1766, *LDH*, 2: 59-61.
6. Hume a Davenport, 15 de julio de 1766, *LDH*, 2: 64-5.
7. Ibid.
8. Ernest Campbell Mossner, *Life of David Hume*, 2nd ed. (Oxford: Oxford University

Press, 1980), 217.
9. David Hume, *An Enquiry Concerning Human Understanding*, ed. L.A. Selby-Bigge, 3rd ed. (Oxford: Oxford University Press, 1975), 91.
10. Hume a Davenport, 15 de julio de 1766, *LDH*, 2: 64-5.
11. Blair a Hume, 10 de julio de 1766, *CC*, 30: 82.
12. Adam Smith a Hume, 16 de julio de 1766, *CC*, 30: 16-7.
13. Paul-Henry Thiry, barón d'Holbach a Hume, 7 de julio de 1766, *LDH*, 2: 409-11.
14. David Edmonds and John Eidenow, *Rousseau's Dog: Two Great Thinkers at War in the Age of Enlightenment* (New York: HarperCollins, 2006), 184.
15. Mossner, *Life of David Hume*, 526. Las fuentes de estos pasajes de la carta perdida de Hume se encuentran en las *Mémoires* del enciclopedista Jean-François Marmontel y en una carta del 7 de julio de 1766 de Mme la Présidente de Meinières a Hume, rpt. in *LDH*, 2: 411-23. Para la respuesta de Hume a esta carta, véase *LDH*, 2: 68-72.
16. Julie de Lespinasse y Jean le Rond d'Alembert a Hume, 6 de julio de 1766, *LDH*, 2: 408.
17. Boufflers a Hume, 22 y 25 de julio de 1766, *LDH*, 2: 415-9.
18. Hume a Boufflers, 12 de agosto de 1766, *LDH*, 2: 77.
19. Hume a d'Alembert, 15 de julio de 1766, *NLDH*, 136-42.
20. D'Alembert a Hume, 5 de agosto de 1766, *CC*, 30: 207.
21. Ibid.
22. D'Alembert a Hume, 21 de julio de 1766, *CC*, 30: 130-2.
23. Hume a Horace Walpole, 26 de julio de 1766, *LDH*, 2: 71; Walpole a Hume, 26 de julio de 1766, *CC*, 30: 172-3.
24. Anne-Robert-Jacques Turgot a Hume, 23 de julio de 1766, *CC*, 30: 147-50.
25. Hume a Turgot, 5 de agosto de 1766, *LDH*, 2: 75; elipsis en el original. Para ejemplos de las opiniones de sus amigos sobre las acciones de Rousseau, véase Lord Marischal Keith a Hume, 15 de agosto de 1766, *CC*, 30: 244-5; Boufflers a Hume, 6 de setiembre de 1766, *CC*: 30: 327.
26. Boufflers a Rousseau, 27 de julio de 1766, *CC*, 30: 174-5.
27. Rousseau a Boufflers, 30 de agosto de 1766, *CC*, 30: 291-3. Rousseau explica la demora en contestar la carta de Bouffler del 27 de julio diciendo que le había llegado tan sólo unos días antes.
28. Rousseau a Pierre Gay, 1 de agosto de 1766, *CC*, 30: 196-7.
29. Hume a Boufflers, 15 de julio de 1766, *LDH*, 2: 62.
30. Hume a Davenport, 2 de setiembre de 1766, *LDH*, 2: 86-7.
31. Holbach a Hume, 1 de setiembre de 1766, *CC*, 30: 308-9.
32. Hume a Davenport, 2 de setiembre de 1766, *LDH*, 2: 86-7.
33. Hume a William Strahan, octubre de 1766, *LDH*, 2: 95.
34. Hume a Walpole, 20 de noviembre de 1766, *LDH*, 2: 108. Véase también Hume a Walpole, 30 de octubre de 1766, *LDH*, 2: 98.
35. David Hume, *A Concise and Genuine Account of the Dispute Between Mr. Hume and Mr. Rousseau*, in *Philosophical Works of David Hume*, 4 vols. (London: Black and Tate, 1826), I: cvi.
36. En la diplomática carta que finalmente le escribió a Hume, la imperiosa *salonniè-*

re reserva su desdén exclusivamente para Rousseau; Mme du Deffand a Hume, 13 de agosto de 1766, *LDH*, 2: 433-4.
37. Meinières a Hume, 7 de julio de 1766, *LDH*, 2: 411-2.
38. Hume a Boufflers, 12 de agosto de 1766, *LDH*, 2: 77.
39. Hume a Walpole, 20 de noviembre de 1766, *LDH*, 2: 108.
40. Hume a d'Alembert, 15 de julio de 1766, *NLDH*, 141.
41. Edmonds y Eidenow tienden a asumir en *Rousseau's Dog* una concepción contemporánea de la contraposición entre lo público y lo privado, y por consiguiente tienden a censurar a Hume por dar publicidad al caso.
42. Dena Goodman, "The Hume-Rousseau Affair: From Private Querelle to Public Procès", in *Eighteenth-Century Studies* 25 (Invierno 1991-92): 143.
43. Dena Goodman, *The Republic of Letters: A Cultural History of the French Enlightenment* (Ithaca: Cornell University Press, 1994), 237, 235; véase también Keith Baker, *Inventing the French Revolution* (Cambridge: Cambridge University Press, 1990), 167-99.
44. Mona Ozouf, "Public Spirit", in *A Critical Dictionary of the French Revolution*, trad. Arthur Goldhammer (Cambridge: Cambridge University Press, 1989), 772.
45. Robert Darnton, *The Great Cat Massacre: And Other Episodes in French Cultural History* (New York: Vintage, 1985), 228, 248.
46. Meinières a Hume, 7 de julio de 1766, *LDH*, 2: 412.
47. Holbach a Hume, 7 de julio de 1766, *LDH*, 2: 410.
48. D'Alembert a Hume, 21 de julio de 1766, *LDH*, 2: 414.
49. Hume a Jean-Jacques Trudaine de Montigny, 12 de agosto de 1766, *LDH*, 2: 81.
50. Hume a Turgot, 5 de agosto de 1766, *LDH*, 2: 75.
51. Citado en Donald W. Livingston, *Philosophical Melancholy and Delirium: Hume's Pathology of Philosophy* (Chicago: University of Chicago Press, 1998), 40.
52. Hume a Turgot, setiembre de 1766, *LDH*, 2: 88.

Capítulo 12
UN ALBOROTO TAN GRANDE

1. Véase Mme du Deffand a Horace Walpole, 21 de octubre de 1766, *CC*, 31: 48-51.
2. David Hume, *A Concise and Genuine Account of the Dispute Between Mr. Hume and Mr. Rousseau*, in *Philosophical Works of David Hume*, 4 vols. (London: Black and Tate, 1826), I:viii.
3. Véase Robert Darnton, "The High Enlightenment and the Low-Life of Literature", in *The Literary Underground of the Old Regime* (Cambridge: Harvard University Press, 1982), 1-40. Según Darnton, Suard "escribió poco y tenía poco que decir; y nada, apenas hace falta añadir, que pudiera ofender al régimen. Acató la disciplina de los *philosophes* y cobró la recompensa correspondiente" (7). Dena Goodman no es tan crítica con la carrera de Suard y lo describe como un editor que buscaba "dar forma a una ciudadanía de la República de las Letras" ("The Hume-Rousseau Affair: From Private Querelle to Public Procès", in *Eighteenth-Century Studies* 25 (Invierno 1991-92): 171-201, cita en 167).

4. Jean-Baptiste-Antoine Suard a Hume, 2 de noviembre de 1766, *CC*, 31: 106.
5. Hume a Suard, 5 de noviembre de 1766, *LDH*, 2: 102.
6. Jean Le Rond d'Alembert a Voltaire, 16 de julio de 1766, *CC*, 30: 108.
7. Voltaire a Etienne-Noël Damilaville, 30 de julio de 1766 de 1766, *CC*, 30: 188.
8. Para una de las muchas cartas enviadas por Voltaire, véase Voltaire a Damilaville, 11 de agosto de 1766, *CC*, 30: 232. Véase Rousseau a Voltaire, 31 de mayo de 1765, *CC*, 25: 357.
9. Voltaire a Théodore Tronchin, 16 de setiembre de 1766, *CC*, 30: 372.
10. Voltaire a Hume, 24 de octubre de 1766, *CC*, 31: 55-9. Voltaire emitió la misma opinión en media docena de cartas pribadas a media docena de sus corresponsales habituales en un solo día, el 31 de octubre (véase Voltaire a Elie Bertrand, 31 de octubre de 1766, *CC*, 31: 100.
11. Voltaire a James Marriott, 26 de febrero de 1766, *CC*, 32: 181.
12. Voltaire a Charles Borde, 29 de noviembre de 1766, *CC*, 31: 227-8.
13. Friedrich Melchior Baron von Grimm, *Correspondence littéraire*, ed. Jean Maurice Tourneux, 16 vols. (Paris: Garnier, 1877-82), 15 de octubre de 1766, 7: 139-46.
14. T. Verax, "Le Rapporteur de bonnefoi", citado en Goodman, "Hume-Rousseau Affair", 192-3.
15. "Remarques d'un anonyme", citado ibid., 196.
16. Grimm, *Correspondence littéraire*, 15 de octubre de 1766.
17. *Saint James Chronicle*, 27-29 de noviembre de 1766, in *CC*, 31: 340 (apéndice 465).
18. *Saint James Chronicle*, 11-13 de diciembre de 1766, in *CC*, 31: 345 (apéndice 469).
19. *Saint James Chronicle*, 16-18 de diciembre de 1766, in *CC*, 31: 348 (apéndice 471).
20. *Saint James Chronicle*, 9-11 de diciembre de 1766, in *CC*, 31: 343 (apéndice 467).
21. *Saint James Chronicle*, 16-18 de diciembre de 1766, in *CC*, 31: 343 (apéndice 468).
22. Rpt. in *CC*, 32: 299-300 (apéndice 518).
23. Hume a Marie-Charlotte Hippolyte de Campet de Saujon, condesa de Boufflers, 2 de febrero de 1767, *LDH*, 2: 120. Para los poemas de Boswell y la tira cómica, véase Frederick A. Pottle, "The Part Played by Horace Walpole and James Boswell in the Quarrel Between Rousseau and Hume: A Reconsideration", in *Horace Walpole: Writer, Politician, and Connoisseur*, ed. Warren Hasting Smith (New Haven: Yale University Press), 285-91.
24. *Saint James Chronicle*, 13-15 de enero de 1766, in *Ldh*, 2: 447.
25. *Gentleman's Magazine*, noviembre de 1766, rpt. in *CC*, 31: 336-7 (apéndice 461).
26. Jean-Jacques Rousseau, *Letter to d'Alembert on the Theater*, in *The Collected Writings of Rousseau*, Roger D. Masters and Christopher Kelly, gen. eds. 10 vols. hasta la fecha (Hanover, N.H.: Dartmouth College /University Press of New England, 1900–), 10: 277.
27. *Courrier d'Avignon*, 4 de octubre y 7 de noviembre de 1766, rpt. in *CC*, 31: 327-8 (apéndice 459).
28. *Journal Encyclopédique*, 1 de abril de 1767, rpt. in *CC*, 33: 300-1 (apéndice 544).
29. Goodman, "Hume-Rousseau Affair", 199.
30. Toussaint-Pierre Lenieps a Rousseau, 30 de octubre de 1766, *CC*, 31: 96-7; Pierre Alexandre Du Peyrou, *CC*, 31: 131-2.
31. Hume a Richard Davenport, 3 de noviembre de 1766, *LDH*, 2: 112-3. Para la explicación de la carta, véase Hume a John Crawford, 20 de diciembre de 1766,

NLDH, 156-7.
32. Rousseau a Davenport, 27 de noviembre de 1766, *CC*, 31: 214-5.
33. Lord Mariscal Keith a Rousseau, 5 de setiembre de 1766, *CC*, 30: 320.
34. Rousseau a Keith, 11 de diciembre de 1766, *CC*, 31: 254-5.
35. Keith a Du Peyrou, 24 de diciembre de 1766, *CC*, 31: 307.
36. Rousseau a Keith, 19 de marzo de 1766, *CC*, 32: 224.
37. Rousseau a Du Peyrou, 8 de enero de 1767, *CC*, 32: 27-31.
38. Du Peyrou a Paul Moultou, 5 de diciembre de 1778, *CC*, 31: 327.
39. Rousseau a la duquesa de Portland, 12 de febrero de 1767, in Jean-Jacques Rousseau, *Reveries of the Solitary Walker*, in *Collected Writings*, 8: 177.
40. Davenport a Rousseau, 27 de enero de 1767, *CC*, 32: 75.
41. Rousseau a Davenport, 31 de enero de 1767, *CC*, 32: 76-7.
42. Hume a Hugh Blair, 24 de febrero de 1767, *LDH*, 2: 121.
43. Henry Seymour Conway a Davenport, 18 de marzo de 1767, *CC*, 32: 222.
44. Hume a William Robertson, 19 de marzo de 1767, *LDH*, 2: 121.
45. Rousseau a Conway, 26 de marzo de 1767, *CC*, 32: 246-7.
46. Rousseau a Davenport, 22 de diciembre de 1767, *CC*, 31: 295-6.
47. Rousseau a Davenport, 2 de marzo de 1767, *CC*, 31: 196.
48. Rousseau a Du Peyrou, 2 de marzo de 1767, *CC*, 32: 199.
49. Rousseau a Davenport, 21 de marzo de 1767, *CC*, 31: 230-2.
50. Davenport a Rousseau, 28 de marzo de 1767, *CC*, 32: 236.
51. Davenport a Hume, 4 de mayo de 1767, *NLDH*, 217.
52. Rousseau a Davenport, 30 de abril de 1767, *CC*, 33: 37.
53. Véase Du Peyrou a Rousseau, 27 de enero de 1767, *CC*, 28: 234; Rousseau a Jean-François-Maximilien Cerjat, 18 de enero de 1767, *CC*, 32: 53-4.
54. Rousseau a Charles Pratt, barón Camden, 5 de mayo de 1767, *CC*, 33: 44.
55. Hume a Davenport, 16 de mayo de 1767, *NLDH*, 163-4.
56. Rousseau a Davenport, 18 de mayo de 1767, *CC*, 33: 69.
57. Hume a Davenport, 9 de mayo de 1767, *NLDH*, 162.
58. David Edmonds and John Eidenow, *Rousseau's Dog: Two Great Thinkers at War in the Age of Enlightenment* (New York: HarperCollins, 2006), 258.
59. Rousseau a Conway, 18 de mayo de 1767, *CC*, 33: 63-7.
60. Hume a Anne-Robert-Jacques Turgot, 22 de mayo de 1767, *LDH*, 2: 138-9. Véase también Hume a Blair, 27 de mayo de 1767, *NLDH*, 168-70, donde Hume subraya el uso de la tercera persona que hace Rousseau en la carta; y Hume a Boufflers, 22 de mayo de 1767, *NLDH*, 165-7.
61. Véase Leo Damrosch *Jean-Jacques Rousseau: Restless Genius*, (New York: Houghton Mifflin, 2005), 432-3.

Capítulo 13
CÓMO MUEREN LOS FILÓSOFOS

1. Hume a Gilbert Elliot, 16 de octubre de 1769, *LDH*, 2: 208.
2. Hume a Adam Smith, 8 de febrero de 1776, *LDH*, 2: 308.

3. Hume a William Strahan, 12 de junio de 1776, *LDH*, 2: 326.
4. Hume a John Home, 10 de junio de 1776, *LDH*, 2: 325.
5. Todas las citas de esta sección están sacadas del texto de Boswell, "An Account of My Last Interview with David Hume, ESQ", in *Boswell in Extremes, 1776-1778*, ed. Charles Weis and Frederick Pottle (New York: McGraw-Hill, 1986), 11-5.
6. Smith a Strahan, 9 de noviembre de 1776, *LDH*, 2: 450-2.
7. Ibid., 452.
8. David Hume, "The sceptic", in *Essays Moral, Political, and Literary*, ed. Eugene Miller (Indianapolis: Liberty, 1985), 180.
9. Citado en Jean Guéhénno, *Jean-Jacques Rousseau*, 2 vols. (London: Routledge and Kegan Paul, 1966; Paris: Gallimard, 1962), 2: 249.
10. Jean-Jacques Rousseau, *Reveries of the Solitary Walker*, in *The collected Writings of Rousseau,* Roger D. Masters and Christopher Kelly, gens. eds., 10 vols. hasta la fecha (Hanover, N.H.: Dartmouth College / University Press of New England, 1990 –), 8: 10.
11. Ibid., 10-1.
12. Esto es por lo menos lo que dice Métra en su *Correspondance secrète*, citado en *Les Rêveries du promeneur solitaire*, ed. S. de Sacy (Paris: Gallimard, 1972), 254.
13. Citado en Rousseau, *Reveries*, 281 n.16.
14. Ibid., 11-2.
15. "El conocimiento de la muerte y sus terrores es una de las primeras adquisiciones que hace el hombre al salir de su condición puramente animal" (Jean-Jacques Rousseau, *Discourse on the Origin and Foundations of Inequality Among Men*, in *First and Second Discourses*, trad. Roger D. Masters y Judith R. Masters [New York: St. Martin's, 1964], 116).
16. Allan Bloom, introducción a Jean-Jacques Rousseau, *Emile, or On Education*, trad y ed. Bloom (New York: Basic, 1979), 10.
17. Rousseau, *Emile*.
18. Dos estudiosos contemporáneos que han escrito elocuentemente sobre este tema son Alexander Nehamas, in *The Art of Living* (Berkeley: University of California Press, 1998) y Pierre Hador, in *Philosophy as a Way of Life* (Oxford: Oxford University Press, 1995).
19. Rousseau, *Reveries*, 28, 5-7.
20. Hume a Marie-Charlotte Hippolyte de Campet de Saujon, condesa de Boufflers, 20 de agosto de 1776, *LDH*, 2: 335.
21. Jean-Jacques Rousseau, *Confessions*, in *Collected Writings*, 5: 549.
22. Ibid., 71.
23. Jean-Jacques Rousseau, *Confessions*, in *Collected Writings*, 5: 549.
22. Ibid., 71.
23. Jean-Jacques Rousseau, *Confessions*, in *Oeuvres complètes*, 5 vols. (Paris: Gallimard, 1959-95), I: 1272. Este pasaje lo discute Guéhenno, *Jean-Jacques Rousseau*, 2: 191-2, y brevemente comentado por Leo Damrosch, *Jean-Jacques Rousseau: Restless Genius* (New York: Houghton Mifflin, 2005), 425. En su última obra completada, *Rousseau Judge of Jean-Jacques*, Rousseau menciona brevemente el papel de Hume en la creación del retrato de Ramsay que hace que él se parezca a un

"Cíclope". Escrita después de su regreso a París y completada en 1776, Rousseau se refiere al "complot universal" para ensuciar su nombre, una obsesión que salió por vez primera a la luz en su reacción a su pelea con Hume. La forma dialógica de la obra y especialmente la forma en que Rousseau se refiere a sí mismo en tercera persona como un acusado incoente tiene su origen en su juicio epistolar de Hume en la carta de julio de 1766, *Rousseau Judge of Jean-Jacques: Dialogues*, in *Collected Writings*, 1: 91-5.

24. David Hume, *A Treatise of Human Nature*, ed. L. A. Selby-Bigge (Oxford: Oxford University Press, 1975), 264.
25. Hume, "My Own Life", in *Essays*, xxi, xli-xlii.
26. Hume a Richard Davenport, 1 de julio de 1767, *LDH*, 2: 147-8.
27. Simon Blackburn presenta este persuasivo argumento en el últio capítulo de *Truth: A Guide* (Oxford: Oxford University Press, 2005).
28. Hume, *Treatise*, 359-65.
29. Hume a Hugh Blair, 25 de marzo de 1766, *LDH*, 2: 1135-6.
30. Hume a Anne-Robert-Jacques Turgot, 22 de mayo de 1767, *LDH*, 2: 137.
31. Hume a Boufflers, 23 de diciembre de 1768, *LDH*, 2: 192.
32. Hume a Turgot, setiembre de 1767, *LDH*, 2: 91.
33. Hume a Home, 22 de marzo de 1766, *LDH*, 2: 27.
34. Hume a Boufflers, 22 de enero de 1763, *LDH*, 1: 373-4.
35. Hume, *Treatise*, 363.
36. David Gauthier, *Rousseau: The Sentiment of Existence* (Cambridge: Cambridge University Press, 2006), 170.
37. Citado en Terence Penelhum, *Themes in Hume* (Oxford: Oxford University Press, 2000), 4. Rousseau también parece reconocer esto al final de su vida. En *Rousseau Judge of Jean-Jacques*, el personaje "Rousseau" hace una declaración asombrosa: "También yo sé que la soledad absoluta es un estado triste y contrario a la naturaleza: los sentimientos de afecto alimentan el alma, la comunicación de las ideas estimula la mente. Nuestra existencia más dulce es relativa y colectiva y nuestro verdadero yo no está totalmente en nuestro interior" (118).
38. Penelhum, *Themes in Hume*, 4.

Índice

Academia de Dijon 40-2
Académie française 91
Adam, Père 95, 97
Addison, Joseph 71
Agustín, San 28, 29, 35
Aikenhead, Thomas 81
Alcibíades 152
Alembert, Jean le Rond d'
  y el caso Calas 94
  y la carta de Walpole 195, 217
  y la pelea Hume-Rousseau 204, 217, 228, 230-4, 237-9, 244, 248-50
  y Lespinasse 116, 117
  y Rousseau 37, 49, 150
  y Voltaire 100, 102, 104, 104, 196n
Anderson, George 82
Annandale, George Johnstone, marqués de 228
Ars, Marie Madeleine Brémond, marquesa de 170

Bacon, Francis 20, 37, 71, 89
Balzac, Honoré de 35
Barbentane, Jeanne-Gabrielle de Puget de Chasteuil, marquesa de 159, 170, 194
Bayle, Pierre 18
Blair, Hugh
correspondencia con Hume 114, 117, 148-54, 170-2, 181-3
opinión de Rousseau 209
  y la pelea Hume-Rousseau 215, 227-9, 273
  y la religión 81, 82
bolas de billar 67-8
Bordes, Charles 104
Boswell, James
  en la Ilustración escocesa 76
  retrato de 53
sobre la *Historia de Inglaterra* 79
  Vida de Johnson 24
  y el alma 99
  y Hume 61-2, 82, 261-6, 270
  y la pelea Hume-Rousseau 250
  y la religión 261-3
  y Le Vasseur 178-80, 200
  y Rousseau 23-5, 52-9, 84, 200
  y Voltaire 85, 95-9
Boufflers, Marie-Charlotte-Hyppolite de Campet de Saujon, condesa de
correspondencia con Hume 152, 159-61, 170, 178-80, 182-3, 191-7, 223, 270, 275
  exilio de Rousseau 52, 138, 139, 142, 146, 154-5, 271
  relación con Hume 106-11, 119-26, 261
  y Grimm 246
  y la pelea Hume-Rousseau 223, 227-8, 230-2, 234-6, 238, 250, 254-5, 273
  y las *Cartas escritas desde la montaña* 84
  y Walpole 194
Boufflers-Rouverel, Édouard, conde de 125
Bunbury, Mrs.
  (Sarah Lednnox Bunbury) 169

Calas, Jean 92-5, 102
Camden, Charles Pratt, barón de 258
Cándido (Voltaire) 17, 196n
Carlos I, rey de Inglaterra 78-9, 112
Carlos X, rey de Francia 112
Carlyle, Alexander 110-1
Carmontelle, Louis de 94
Carta sobre la música francesa (Rousseau) 41-2
Carta sobre los sordos y los mudos (Diderot) 172n
Cartas escritas desde el campo (Tronchin) 101
Cartas escritas desde la montaña (Rousseau) 99-104, 128, 130-1, 204
Carta a d'Alembert (Rousseau) 49, 86, 165, 275

Cartas filosóficas (Voltaire) 89-90, 92
Catalina la Grande 36, 91
  causa y efecto 67-8, 224, 228-9
  censura 100
Cerjat, Jean-François-Maximilien 258
Chambers, Ephraim 37
Châtelet, Émilie du 90-1
  ciencia 18-20, 40-1, 72-3, 146
  civilización 40-1, 42-8
Clairaut, Alexis-Claude 144
Condorcet, Marie Jean Antoine Nicolas de Caritat, marqués de 20
  Confesiones (Rousseau)
  escritura 26-8, 187, 266
  Hume 271-2
  infancia 32-3
  longitud 63
  Môtiers 128-9
  muerte 269
  naturaleza 134
  conocimiento 42-4, 66-7
Conti, Louis-François de Bourbon, príncipe de
  y Boufflers 106, 121-2, 125-6
  y el exilio de Rousseau 146-7, 209, 255n, 266
  y Walpole 194
  conversación 36-7, 54-9, 71, 114-9, 238-9
Conway, Henry Seymour
  y su relación con Rousseau 271
  y el exilio de Rousseau 258-9
  y Hume 158
  y la pensión para Rousseau 158, 191-2, 196-8, 218, 255-6
  y Walpole 194
Conzié, François-Joseph de 137
Córcega 59
  cordura 228-9, 241, 259, 272-3
Cradock, Joseph 168
  Cuatro cartas sobre "La nueva Eloísa" (Voltaire) 86

Darwin, Charles 188-90
Darwin, Erasmus 188-90
Davenport, Richard
  en Wootton Hall 181-2, 190-1, 256-8
  y la pelea Hume-Rousseau 16, 184-6, 205, 222-3, 227-9, 236-7, 253-4, 272
  y la pensión 197-8
Day, Thomas 189n
Deffand, Marie Anne de Vichy-Chamrond, marquesa de 106, 116, 194, 238
De Luze, Jean-Jacques 155
De Luze, Marianne-Françoise 187
  democracia 50, 99
Denis, Mme (Marie Louise Mignot) 95, 97
Descartes, René 18, 64, 89
Dewes, Mary 190
Diálogos sobre la religión natural (Hume) 82
Diccionario de música *(Rousseau)* 144
Diderot, Denis
  Carta sobre los ciegos y los sordomudos 172n
  El sobrino de Rameau 37
  en la cárcel 209
  en los salones 116, 117
  La paradoja del comediante 168-9
  y Catalina la Grande 91
  y el teatro 168-9, 172n
  y la *Encyclopédie* 144
  y Rousseau 36-41, 48-9, 57, 146
  y Voltaire 100
  Dios 17, 117-9
  Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres (Rousseau) 42-8, 73-5, 78, 86
  Discurso sobre las ciencias y las artes (Rousseau) 40-2, 72-3, 86, 207
Drury Lane 161-73
Duchesne, Madame 144-6
Duchesne, Nicolas-Bonaventure 144
Duclos, Charles-Pinot 233
Du Peyrou, Pierre Alexandre
  y la pelea Hume-Rousseau 204, 253-5
  y Le Vasseur 178
  y Rousseau 129, 142, 148, 154, 187, 191, 194-5, 256

Edimburgo 75-6
Educación 50

Egmont, Sophie-Septimanie de Vignerod du Plassis Richelieu, condesa de 271n
El adivino de la aldea (Rousseau) 42, 141-2, 191
El contrato social (Rousseau) 50, 73, 86, 102
"El escéptico" (Hume) 152n
El siglo de Luis XIV (Voltaire) 91
"El hombre salvaje" 250-2
El hijo natural (Diderot) 48-9
El sentimiento de los ciudadanos (Voltaire) 101-2, 128, 130
El sobrino de Rameau (Diderot) 37
Elementos de la filosofía de Newton (Voltaire) 90
Elibank, Patrick Murray, Lord 108
Elliot, Gilbert 84, 124, 125
Emilio o *Sobre la educación* (Rousseau)
la educación en 40
opinión de Hume sobre 139, 275
opinión de Voltaire sobre 86, 102, 245
París en 111
publicación de 50-2
sobre las relaciones 113n
traducción de 261
y Day 189n
y Würtemberg 128
Encyclopédie 37-9, 89, 92, 144
el teatro en 49
reacción ante la 41
y los *philosophes* 102
Enrique IV, rey de Francia 87
entendimiento
y Hume 20, 66-8, 107, 117, 183, 203, 223-4
y Rousseau 20, 25, 29, 39-40, 223-4
Éon, Charles-Geneviève-Louis-Auguste-André-Timothée, Chevalier d' 158
Ensayo sobre el origen de las lenguas (Rousseau) 161, 172, 209
Ensayo sobre la historia de la sociedad civil (Ferguson) 76
Ensayos morales y políticos (Hume) 71-3, 266
Épinay, Louise Florence Pétronille Tardieu d'Esclavelles d' 48, 112-4, 215
Esbozo de un cuadro histórico de los progresos del espíritu humano (ondorcet) 20
escepticismo 117-9, 261-3, 272
Escipión el Africano 84
experiencia 18-20, 67-8, 71-2, 241
Exposé succint de la contestation qui s'est élevée entre M. Hume et M. Russeau, avec les pièces justificatives (Hume) 242-56

Federico II, rey de Prusia
pensión ofrecida por 191
y el exilio de Rousseau 52, 130, 141-2
y la carta dee Walpole 192-5, 202, 212, 217
y Keith 129
y Voltaire 91-2
Ferguson, Adam 75-6
filosofía
como forma de vida 20-2, 72, 244
Hume sobre la 61-2, 64-6, 71-2, 183, 270-6
Platón sobre la 41
Rousseau sobre la 41, 270-6
Sócrates sobre la 269-70
forma ensayo 71-2
"Fragmento alegórico" (Rousseau) 150
Fréron, Elie 106

Garrick, David 161, 163-73
Garrick, Sra. (Eva Marie Veigel Garrick) 168-72, 212
Gazette de France 230, 242
Genlis, Stéphanie-Félicité Ducrest de St.-Aubin, condesa de 169-70
Geoffrin, Marie Thérèse Rodet 116, 194
Gibbon, Edward 81, 117
Goldsmith, Oliver 168
Granville, Bernard 190
Granville, Mary 190
Grimm, Friedrich Melchior, baron von 128, 131, 144, 245-8, 266
Guerra de los Siete Años 107, 158, 163
Guy, Pierre 144, 178, 236, 237

Hadot, Pierre 21
Hausmann, George-Eugène, barón 111-2
Hertford, William Seymour, Lord 108-10,

198, 237
High-flyers 79-82
Hill, Aaron 164-5
Historia 79
Historia de Carlos XII (Voltaire) 90-1
Historia de Inglaterra (Hume) 78-9, 106-7, 139, 263
Historia natural de la religión (Hume) 119, 263
Holbach, Paul-Henry Thiry, barón d'
opinión de Rousseau 155, 170, 182
salón de 241
sobre la Ilustración 20
y la pelea Hume-Rousseau 229-32, 237-9, 248
Home, David 64
Home, John 76, 81, 152
Houdenot, Elisabeth-Sophie Françoise Lalive de Bellegarde, condesa de 48, 91
Huber, Jean 94
Humanidad 42-8, 64-70, 73-8, 272-3
Hume, David
amistad con Rousseau 151-5, 158-9, 162-3, 168, 170-3, 175, 180-1, 191-2, 212-3, 256
desarrollo de la pelea con Rousseau 15-7, 178, 182-6, 194-8, 200-24
Diálogos sobre la religión natural 82
"El escéptico" 152n
en Edimburgo 75-84, 105-11, 261
en Francia 64-70, 107, 108-26
en Londres 157-63, 168, 170-3
Ensayos morales y políticos 71-3, 266
exilio de Rousseau137-9, 142-3, 168-55, 208-9, 219-21
experiencia 68, 71-2, 241
Exposé succint de la contestation qui s'est élevée entre M. Hume et M. Rousseau, avec les pièces justificatives, 242-56
Historia de Inglaterra 78-9, 106-7, 139, 263
Historia natural de la religión 119, 263
infancia de 62-64
"Mi propia vida" 63, 272
mirada de 176, 204, 213-5, 223, 232-3
opinión de Rouseau 139, 271-6
opinión sobre Rousseau 73-8, 128, 138-9, 144, 148-52, 170-2, 183, 271-6
publicidad de la pelea con Rousseau 158, 221, 226-41, 242-56, 259
salud de 63-4
Investigación sobre el entendimiento humano 41, 81-2, 222-4, 228-9
muerte de 261-6, 270-1
Relato conciso y genuino de la disputa entre Mr. Hume y M. Rousseau 242-56
reputación de 241
Retratos de 80, 175-8
sobre Boswell 178-80
sobre el aprendizaje 195
sobre el arte 72-3
sobre el conocimiento 66-7
sobre el hábito 68
sobre la causa 67-8, 224, 228-9
sobre la ciencia 72-3
sobre la filosofía 61-2, 64-6, 71-2, 183, 144-51
sobre la historia 79
sobre la humanidad 64-70, 73-5, 272-3
sobre la libertad 73
sobre la naturaleza 70, 73-5, 270
sobre la mente 68
sobre política 72
Tratado sobre el entendimiento humano 124-5
Tratado sobre la naturaleza humana 64-71, 183, 226, 272, 275
última noche con Rousseau 15-16, 182-3, 213-23, 227, 229, 232
Wootton Hall 15-6, 181-3
y el entendimiento 20, 66-8, 107, 117-9, 183, 203, 223-4
y el escepticismo 117-9, 261-3, 272
y el teatro 162-3, 168, 170-3, 215
y el yo 67-79, 78, 223-4, 241
y *Julie o La Nueva Eloísa* 211-2
y Keith 55
y la carta de Walpole 194
y la conversación 71, 114-9
y la cordura 228-9
y la prensa 211
y la razón 20-1, 63, 67-70, 72, 124-6, 253, 270

y la religión 62, 81-2, 91, 117-9, 152, 261-3
y la verdad 246-8, 253
y los *philosophes* 117
Hume, Katherine 62
Hutchenson, Francis 75

Iglesia de Escocia 114-7
Ilustración
autoría 100-1
concepto 17-8
en Escocia 75-8
en Voltaire 18, 92, 102
la razón en 18-20
Ilustración escocesa 75-8
Investigación sobre el entendimiento humano (Hume) 71, 81-2, 222-6, 228-9
Irvine, Peggy 61
Ivernois, François Henri d' 131, 204

Jardine, John 114
Johnson, Samuel
sobre Monboddo 76
sobre el patriotismo 261
y Boswell 24
y Boufflers 108
y Hume 62, 263
y Rousseau 168
y Voltaire 97
Jorge III, rey de Inglaterra
pensión ofrecida por 171-2, 196-8, 217-8, 255-6
retratos de 174-5
y el teatro 161, 163
Julie o La nueva Eloísa (Rousseau)
en Inglaterra 137
opinión de Voltaire sobre 86, 102, 245
publicación de 25-6, 79
redacción de 48-50, 71
sobre las mujeres 115
y la pelea Hume-Rousseau 205, 211-2, 219, 248

Kames, Lord 71, 75, 76
Keith, James Francis Edward 129n
Keith, mariscal George
y el exilio de Rousseau 55, 58, 129, 131, 137-43
y la pelea Hume-Rousseau 204, 212, 254
y las pensiones 191-2, 197

La Eneida (Virgilio) 152
La Levée de Voltaire (Huber) 94, 97
La nueva Atlántida (Bacon) 20
La paradoja del comediante (Diderot) 168-9
La princesa de Navarra (Rameau) 85-6
La República (Platón) 49
La riqueza de las naciones (Smith) 78
La Rochefoucauld, François de 117
La serva padrona (Pergolesi) 41-2
La teoría de los sentimientos morales (Smith) 76-8
La Tour, Marianne de 146
Lacy, James 163-4
Las ensoñaciones del paseante solitario (Rousseau) 102, 131-4, 202, 255, 267-79
Le Pelletier de Fargeau, Louis-Michel 267
Le Vasseur, Thérèse
en Wotton Hall 187, 254, 256
en Dover 259
en el lago Bienne 134
en Londres 15, 159
en Montmorency 48
en Môtiers 54, 57-9, 127, 131
en París 178, 269
exilio de Rousseau 141
hijos de 101
relación con Rousseau 159-61, 266
y Boswell 178-80, 200
Leibniz, Gottfried Wilhelm 18
lenguaje
y la pelea Hume-Rousseau 205-9
y Rousseau 161, 166-8, 170-3, 186-8
Lenieps, Toussaint-Pierre 253
Les Muses galantes (Rousseau) 35-6, 146-8
Les philosophes (Palissot) 102
Lespinasse, Julie de 116-7, 230, 233-4
Leteo (Garrick) 163, 166-8
Lisboa 17
Liston, Robert 154
Locke, John 62, 67, 89

Luis XIV, rey de Francia 87, 91
Luis XV, rey de Francia
y Conti 106, 147
y el caso Calas 94
y Hume 112, 121
y Rousseau 42, 191
Luis XVI, rey de Francia 79, 112, 148n
Luxemburgo, Charles François Frédéric y Madeleine Angélique, duque y duquesa de 52, 129, 146, 178

Madison, James 73
Malesherbes, Chrétien-Guillaume de Lamoignon de 52, 204, 234
Mallet, David 82
Malthus, Daniel 181-8
Malthus, Thomas 181
Mandeville, Bernard 73
María Teresa, emperatriz de Austria 110
Marmontel, Jean-François 115, 116, 233
Martinet, Jacques-Frédéric 127-8
Meinières, Octavie Guichard Durey de 238
Mercure de France 39
Monboddo, James Burnett, Lord 76
Montaigne, Michel de 71
Montaigu, Pierre François, conde de 35
Montesquieu, Charles-Louis de Secondat, barón de 18, 37
Montigny, Jean-Charles Trudaine de 241
Montmollin, Frédéric-Guillaume de 130
Moralidad 40-1
Morellet, André 150, 154, 233
Moultou, Paul 255
Mozart, Wolfgang Amadeus 147
Mure, William 114
Música
Carta sobre la música francesa (Rousseau) 41-2
Diccionario de música (Rousseau) 144
En la *Encyclopédie* 37-9
en las *Confesiones* (Rousseau) 187
La princesse de Navarre (Rameau) 85-6
Le Devin du village (Rousseau) 42, 141-2, 191
Les Muses galantes (Rousseau) 35, 146-8
y lenguaje 172-3

Napoleón 148n
Napoleón III, emperador de Francia 148n
Naturaleza
Hume sobre la 70, 73-5, 270
Rousseau y la 29, 42-8, 73-5, 102, 131-7, 159, 187-8, 266-7, 270
Voltaire y la 100-2
Necker, Jacques 239
Necker, Suzanne 104, 115, 230
Nehamas, Alexander 21-2
Newton, Isaac 89, 90
Nietzsche, Friedrich 70

Ollivier, Michel-Barthélemy 147
Opinión pública 237-41, 246-53
Ossory, Lord (John Fitzpatrick, Earl of Upper Ossory) 194

Pablo, San 40
Palissot, Charles 102
Penneck, Richard 158
Père Goriot (Balzac) 35
Pergolesi, Giovanni Battista 41-2
Philidor, François-André Danican 36
Philosophes
y Hume 117
y la *Encyclopédie* 92, 102
y la monarquía 91
y la pelea Hume-Rousseau 229-34
y la pelea Roussea-Voltaire 86, 102
y la razón 20
y Rousseau 36-9, 48-9, 117
Platón 41, 49, 151-2
Polignac, Yolande Martine Gabrielle de Polastron, marquesa de 26, 116
Pompadour, Jeanne-Antoinette, marquesa de 94, 106.
Pope, Alexander 89-90
Portland, Margaret Cavendish Bentinck, duquesa de 188, 255
Pouplinière, Alexandre Jean-Joseph Le Riche de 17- Prévost, Antoine

François 106
Priestley, Joseph 189n
Principia Mathematica (Newton) 89-90

Querella de los Bufones 41-2

Racine, Jean 102
Rameau, Jean-hilippe 35-6, 39
Ramsay, Allan 75-6, 82, 174-8, 182, 209, 236n
Razón
en la Ilustración en general 17-20
Hume sobre la 20-1, 63-70, 72, 124-6, 253, 270
Voltaire sobre la 89
y Rousseau 20-1, 42-4, 224, 270
Reid, Thomas 75
Relato conciso y genuino de la disputa entre Mr. Hume y M. Rousseau (Hume) 242-56
Religión
Boswell y la 261-3
en la Ilustración escocesa 79-82
Hume y la, 81-2, 90, 117-9, 152, 261-3
Rousseau y la 31, 50-2, 57, 99-100, 119, 130, 141, 152
Voltaire y la 89-90, 92-5, 99-101
República de las Letras
el caso Calas 94-5
y la pelea Hume-Rousseau 17, 238-9, 244-53
y la pelea Rousseau-Voltaire 104
y las *Cartas escritas desde la montaña* 128
y los salones en general 114-9
Reynolds, Joshua 174
Richelieu, Armand-Emmanuel du Plessis, duque de 147
Robertson, William 114, 152, 256
Roguin, Daniel 52, 155
Rohan, Guy-Auguste, Chevalier de 87-9
Rouet, William 157
Rousseau, Isaac 28-9, 35, 217
Rousseau, Jean 158
Rousseau, Jean-Jacques
amistad con Hume 151-5, 158-9, 162-3, 168, 170-3, 175, 180-1, 191-2
ataque a 15-6, 127-8, 130-1
atuendo de 16, 54, 58, 130, 137, 141, 144, 150, 157-9, 169-70, 188, 259, 266
carta de Walpole respecto a 192-5
Carta a d'Alembert 49, 86, 165, 275
Carta sobre la música francesa 41-2
Cartas escritas desde la montaña 99-104, 128, 130-1, 204
Confesiones 26-8, 32-3, 63, 128-9, 134, 187, 266, 269, 271-2
Contrato social 50, 73, 86, 102
cordura de 228-9, 241, 259, 272-3
Diccionario de música 144
desarrollo de la pelea con Hume 15-7, 178, 182-6, 194-8
Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres 42-8, 73-5, 78, 86
Discurso sobre las ciencias y las artes 40-2, 72-3, 86, 207
El adivino de la aldeas 42, 141-2, 191
Emilio o De la educación 40, 50-2, 86, 102, 112, 113n, 128, 139, 161, 189n, 224, 245, 275
Ensayo sobre el origen de las lenguas 161, 172, 209
en Dover 256-9
en el lago de Bienne 131-7
en Estrasburgo 141-3
en Londres 15-6, 157-78, 180-3, 192-6, 211
en Montmorency 48-52
en Môtiers 24-5, 52-9, 127-31
en Normandía 259, 266
en Saint Germain 44-5
en Saboya 31-5
en Turín 32
en Venecia 35
en Wootton Hall 15-6, 181-92, 196-8, 253-8
Ensoñaciones del paseante solitario 102, 131-4, 202, 255, 167-70
exilio de 137-44, 154-5, 208-9, 219-21
Exposé succint 242-56
"Fragmento alegórico" 150
infancia de 26-35, 205, 271
Julie o La nueva Eloísa 25-6, 48-50, 71, 79, 86, 102, 115, 137, 205, 21129, 219, 245, 248

Les Muses galantes 35-6, 146-8
muerte de 266-9
nombre de 259
opinión acerca de Hume 139, 271-5
opinión de Hume sobre 73-8, 128, 138-9, 144, 148-52, 170-2, 183, 271-6
pensiones para 191-2, 196-8, 202-4, 211, 217-8, 255-6
publicación de la pelea con Hume 207, 221, 226-41, 242-56, 259
relación con Le Vasseur 159-61, 266
relación con Voltaire 85-7, 99-104, 128, 130, 131, 158, 165, 195-6, 204, 217
reputación de 24, 25, 40, 41, 49-50, 55, 95, 148-50, 188-90
retratos de 44, 133, 174-8, 182, 209, 236n
Rousseau juez de Jean-Jacques 202, 208, 213-5, 221-2, 236n
salud de 58
sobre el terremoto de Lisboa 16
sobre las ciencias 40-1
sobre la civilización 40-8
sobre la democracia 50, 99
sobre la educación 50
sobre la filosofía 41, 270-6
sobre la humanidad 42-8, 73-5
sobre la libertad 50, 59
sobre la moralidad 40-1
última noche con Hume 15-6, 182-3, 213-23, 227, 229, 232
y Boswell 23-5, 52-9, 85, 200
y el ajedrez 36-7
y el conocimiento 42.4
y el entendimiento 20, 25, 29, 39-40, 223-4
y el lenguaje 161, 166-8, 1770-3, 186-8, 205, 209
y el sentido 224, 234-6
y el teatro 161-73
y el yo 78, 135, 200, 208, 223-4
y la autoría 101
y la conversación 36-7, 54-9, 115
y la Ilustración escocesa 76-8
y la música 32-9, 41-2, 85-6, 141-2, 144-8, 172-3, 187, 191
y la naturaleza 29, 42-8, 73-5, 102, 131-7, 159, 187-8, 255, 266-7, 270
y la prensa 211
y la razón 20-1, 42-4, 224, 270
y la religión 31, 50-2, 57, 99-100, 119, 130, 141, 152
y la verdad 200, 221-2, 224, 234-6, 246-8, 250-3, 271, 275
y las artes 40-1, 102
y los *philosophes* 117
y los sentimientos 205, 246-53
y París 35-48, 111-2, 144-55, 266-9
Rousseau juez de Jean-Jacques (Rousseau) 202, 208, 213-5, 221-2, 236n
Russell, Bertrand 159n

Saint-Lambert, Jean-François de 48, 91
Salones 114-9, 230, 233, 238
Sentimientos 205, 246-53
Sermón de los cincuenta (Voltaire) 99-104
Shakespeare, William 97, 161
Smith, Adam
en la Ilustración escocesa 75
sobre el yo 78
sobre la humanidad 76-8
y Hume 82, 110, 261, 264, 270
y la pelea Hume-Rousseau 229
Sociedad Lunar 189n
Sociedad Selecta 75-6, 81, 115
Sócrates 150-2, 269-70
Spinoza, Baruch 18
Staël, Anne Louise Germaine de 104, 115
Steele, Richard 71
Sterne, Laurence 119
Stewart, John 159, 211
Strahan, William 237
Stuart, Andrew 114
Stuart, John 110
Suard, Amélie 230
Suard, Jean-Baptiste-Antoine 230, 242-4, 246
Sultán
en el lago de Bienne 134, 269
en Estrasburgo 141
en Londres 159-63
en Môtiers 127, 129-30

en París 143-4
en Wootton Hall 187, 190
exilio de Rousseau 155
Swift, Jonathan 89
Symposium (Platón) 151-2

Teatro
y Diderot 168-9, 172n
y Voltaire 95, 164-5
Temple 147-8, 230-2
Temple, William 23-4
Tratado de la naturaleza humana (Hume) 64-71, 124-5, 183, 226, 272, 275
Tratado sobre la tolerancia (Voltaire) 94-5
Tronchin, Jean-Robert 101
Tronchin, Théodore 104, 217
Turco 129-30
Turgot, Anne-Robert-Jacques 233, 234, 248, 259, 273

Vercellis, Hippolyte de 32
verdad
y Hume 246-8, 253
y Rousseau 200, 221, 222, 224, 234-6, 246-8, 250-3, 271, 275
Verdelin, Marie-Madeleine, marquesa de
exilio de Rousseau 137, 139, 142-3, 144, 154-5, 271
y Grimm 246
y Hume 122
y la pelea Hume-Rousseau 204
vida 20-1, 72
Vida de Johnson (Boswell) 24
Virgilio 152
Volland, Sophie 146
Voltaire (François-Marie Arouet)
atuendo de 97
Cándido 17, 196n
Cartas filosóficas 89-90, 92
Cuatro cartas sobre la Nueva Eloísa 86
El sentimiento de los ciudadanos 101-2, 128, 130
El siglo de Luis XIV 91
Elementos de la filosofía de Newton 90
en Ferney 85, 87, 92-104
en Inglaterra 89-90
en la Ilustración en general 18, 92, 102
en la Lorena 90-1
en Prusia 91-2
Historia de Carlos XII 90-1
juventud de 87-9
La princesse de Navarre (Rameau) 85-6
prisión de 87-9
relación con Rousseau 85-7, 99-104, 128, 130, 131, 158, 165, 195-6, 204, 217
reputación de 91, 95
retrato de 97
salud de 92
Sermón de los cincuenta 99-104
sobre el *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres* 47, 86
sobre el terremoto de Lisboa 17
sobre la *Historia de Inglaterra* 106
sobre la razón 89
sobre París 111-2
Tratado sobre la tolerancia 94-5
y Boswell 85, 95-9
y el alma 99
y el caso Calas 92-5, 102
y el teatro 95, 164-5
y la *Encyclopédie* 37, 49
y la naturaleza 100-2
y la pelea Hume-Rousseau 204, 217, 232-3, 244-5, 250
y la religión 89-90, 92-5, 99-101
y las artes 102

Wagnière, Jean-Louis 94-7
Walpole, Horace
carta de Federico el Grande 192-5, 202, 212, 217
exilio de Rousseau 137
y Boufflers 106-7
y Hume 112
y la pelea Hume-Rousseau 233, 237-8, 249-50
Walton, Benjamin 187
Warens, Françoise-Louise De la Tour de 31-5, 166n

Watt, Isaac 189n
Weber, Max 275
Wedderburn, Alexander 112
Wedgwood, Josiah 189n
Wittgenstein, Ludwig 159n
Wordsworth, William 29
Würtemberg, príncipe Louise Eugène
de 128, 137

Zaira (Voltaire) 164-5
Zara (Hill) 163-6, 172-3

BIBLIOTECA BURIDÁN

BIBLIOTECA BURIDÁN

MATTHEW STEWART
EL HEREJE Y EL CORTESANO
SPINOZA, LEIBNIZ, Y EL DESTINO DE DIOS EN EL MUNDO MODERNO
354 págs.
16 cm x 24 cm
PVP: 24,5 euros
ISBN: 978-84-96831-19-3

Spinoza y Leibniz, juntos. Los dos filósofos más grandes del siglo XVII, fundadores ambos del pensamiento moderno. Podemos imaginarlos: Spinoza sentado, impasible, profundamente indiferente, tal vez silenciosamente desdeñoso; Leibniz dando vueltas por la habitación, tratando de escapar a las ideas radicales de su anfitrión, intentando demostrarle que existe una voluntad divina que está detrás de todas las cosas.

TRINH XUAN THUAN
LA MELODÍA SECRETA
... Y EL HOMBRE CREÓ EL UNIVERSO
400 págs.
16 cm x 24 cm
PVP: 24,8 euros
ISBN: 978-84-96831-20-9

¿Tiene un sentido el universo? ¿Se nos revelará algún día la esencia del universo? ¿Lograremos desvelar el secreto de su melodía? ¿Cómo, de lo infinitamente pequeño ha surgido lo infinitamente grande? ¿Cómo este universo inmenso con cientos de miles de millones de galaxias ha podido brotar desde la nada y el vacío microscópico? ¿Y cómo, gracias a la alquimia creadora de las estrellas y a la existencia de los planetas, han surgido la vida y la conciencia?

CHRIS MCMANUS
MANO DERECHA / MANO IZQUIERDA
LOS ORÍGENES DE LA ASIMETRÍA EN CEREBROS, CUERPOS, ÁTOMOS Y CULTURAS
496 págs. 16 cm x 24 cm
PVP: 27 euros
ISBN: 978-84-96831-44-5

En esta extensa y penetrante investigación del universo asimétrico, Chris McManus plantea una serie de preguntas familiares y aparentemente simples acerca de la lateralidad y de la asimetría y les da una respuesta completísima basada en un amplio conjunto de disciplinas: física, biología, química, neurociencia, psicología, antropología, etc. ¿Por qué hay más diestros que zurdos? ¿Se comportan realmente los zurdos de un modo distinto a los diestros?...

ENRICO COEN
EL ARTE DE LOS GENES
CÓMO LOS ORGANISMOS SE CONSTRUYEN A SÍ MISMOS
472 págs.
16 cm x 24 cm
PVP: 27 euros
ISBN: 978-84-96831-39-1

¿Cómo puede un diminuto huevo fertilizado llegar a convertirse en un ser humano completo? ¿Cómo puede una bellota convertirse en un roble? Durante los últimos veinte años se ha producido una auténtica revolución en el campo de la Biología. Por vez primera hemos empezado a comprender cómo los organismos se construyen a sí mismos: los mecanismos de desarrollo pueden ahora entenderse de una forma inimaginable hace unas décadas.

ROBERT A. HINDE
¿POR QUÉ PERSISTEN LOS DIOSES?
UNA APROXIMACIÓN CIENTÍFICA A LA RELIGIÓN

376 págs. / 16 cm x 24 cm
PVP: 28 euros
ISBN: 978-84-96831-64-3

¿Quién soy? ¿Por qué estoy aquí? ¿Qué sentido tiene todo? ¿Qué sucede cuando morimos? En el mundo moderno, las respuestas que tradicionalmente ha dado la religión son inaceptables para muchos, sin embargo la religión se niega a desaparecer. Todas las religiones comportan elementos que se soportan mutuamente. Robert Hinde sostiene que la creencia en una deidad satisface la demanda humana a atribuir los efectos a una causa.

SIMON SINGH
BIG BANG
EL DESCUBRIMIENTO CIENTÍFICO MÁS IMPORTANTE DE TODOS LOS TIEMPOS Y TODO LO QUE HAY QUE SABER ACERCA DEL MISMO

464 págs.
16 cm x 24 cm
PVP: 29 euros / ISBN: 978-84-96831-65-0

Todo el mundo con un mínimo interés por la cosmología ha oído hablar de la teoría del Big Bang, pero, ¿cuántos pueden afirmar que realmente la entienden? Con la claridad que le caracteriza y con un estilo narrativo sembrado de anécdotas sobre las historias personales de quienes han contribuido de un modo u otro a nuestra comprensión del origen del universo, Simon Singh ha escrito la historia de la que seguramente es una de las teorías científicas más importantes de todos los tiempos.

COLIN BRUCE
LOS CONEJOS DE SCHRÖDINGER
FÍSICA CUÁNTICA Y UNIVERSOS PARALELOS

296 págs.
16 cm x 24 cm
PVP: 27 euros
ISBN: 978-84-96831-72-8

Durante buena parte del siglo XX, los intentos por explicar qué era lo que pasaba realmente en el mundo cuántico parecían condenados al fracaso. Pero recientes avances tecnológicos han convertido la cuestión en algo práctico y urgente. Un brillante e imaginativo grupo de físicos de la Universidad de Oxford se dispuso a aceptar el reto. Y esta es su historia. Colin Bruce, físico independiente de Oxford, ha asistido al debate desde un asiento de primera fila.

AMIR D. ACZEL
EL CUADERNO SECRETO DE DESCARTES
UNA HISTORIA VERDADERA SOBRE MATEMÁTICAS, MISTICISMO Y EL ESFUERZO POR ENTENDER EL UNIVERSO

248 págs. 16 cm x 24 cm
PVP: 24 euros
ISBN: 978-84-96831-60-4

Cuando Amir D. Aczel estaba investigando para escribir un libro sobre la vida y la obra de Descartes, descubrió que el gran filósofo y matemático había escrito un cuaderno de notas secreto. ¿Por qué llevaba el creador de la filosofía racionalista un cuaderno secreto y cuál era su contenido? El intento de encontrar una respuesta a estas preguntas llevó a Aczel a iniciar esta apasionante aventura intelectual sobre una de las principales figuras del pensamiento occidental.

DAVID TOOMEY
LOS NUEVOS VIAJEROS EN EL TIEMPO
UN VIAJE A LAS FRONTERAS DE LA FÍSICA

362 págs. 16 cm x 24 cm
PVP: 29 euros / ISBN: 978-84-96831-85-8

Desde el clásico de H.G.Wells *La máquina del tiempo*, los lectores de ciencia ficción se han deleitado con historias fantásticas, y se han devanado los sesos con las paradojas del viaje en el tiempo. Un grupo de físicos teóricos empezó a estudiar la posibilidad del viaje al pasado y concluyó que podría ser posible. Su pionero trabajo inspiró un estudio serio del tema y hoy son muchos los físicos que trabajan en este campo.

EMILY WILSON
LA MUERTE DE SÓCRATES
HÉROE, VILLANO, CHARLATÁN, SANTO

208 págs.
16 cm x 24 cm
PVP: 25 euros
ISBN: 978-84-96831-87-2

A partir de los relatos de autores contemporáneos como Aristófanes, Jenofonte y Platón, el libro presenta una exhaustiva visión de la muerte de Sócrates como acontecimiento histórico y como ideal cultural polémico. Tan ameno de lectura como cargado de erudición, este libro combina una vívida capacidad de descripción y un profundo conocimiento histórico para explorar cómo la muerte de Sócrates ha sido tan importante, durante tanto tiempo, para tantas personas en la cultura occidental.

DIARMUID JEFFREYS
ASPIRINA
LA EXTRAORDINARIA HISTORIA DE UNA DROGA MARAVILLOSA

360 págs.
16 cm x 24 cm
PVP: 28 euros
ISBN: 978-84-96831-86-5

Los orígenes de la aspirina se remontan al año 3000 aC, cuando los antiguos egipcios descubrieron las propiedades médicas del sauce en el tratamiento del reumatismo. Jeffreys examina la historia de esta "droga maravillosa" desde sus comienzos hasta el actual resurgimiento que ha provocado el descubrimiento de su utilidad en una amplia serie de aplicaciones hasta ahora insospechadas. Su relato es una historia de accidentes científicos, competencia comercial, relaciones públicas y ambición empresarial.

ANTHONY GOTTLIEB
EL SUEÑO DE LA RAZÓN
UNA HISTORIA DE LA FILOSOFÍA, DESDE LOS GRIEGOS HASTA EL RENACIMIENTO

476 págs.
16 cm x 24 cm
PVP: 32 euros
ISBN: 978-84-92616-17-6

"Deliciosamente bien escrito y enormemente instructivo, este libro merece convertirse en la introducción histórica estándar para los estudiantes y para el lector en general, reemplazando a todas las introducciones existentes, incluso a la inmensamente exitosa *Historia de la Filosofía Occidental*, de B. Russell" según palabras de A. C. Grayling. Y es que el tratamiento que da Gottlieb al tema es de una admirable claridad y equilibrio. Sería difícil encontrar una introducción más lúcida al pensamiento.

DAVID N. STAMOS
EVOLUCIÓN
LOS GRANDES TEMAS: SEXO, RAZA, FEMINISMO, RELIGIÓN Y OTRAS CUESTIONES

400 págs. / 16 cm x 24 cm
PVP: 30 euros / ISBN: 978-84-92616-22-0

Algunas de las cuestiones que se examinan en este libro son: ¿Ha hecho la evolución que hombres y mujeres sean fundamentalmente diferentes? ¿Es el concepto de raza un mero constructo social? ¿Es la moral una pura ilusión? ¿Es posible conciliar la evolución y la religión? ¿Implica la evolución que la vida es algo carente de sentido?

JORDI CARBONELL
ECONOMÍA COTIDIANA
DIÁLOGOS INTELIGIBLES SOBRE NUESTRAS FINANZAS DE CADA DÍA

344 págs.
16 cm x 24 cm
PVP: 22 euros
ISBN: 978-84-92616-29-9

Basándose en su dilatada experiencia como economista y banquero, el autor ha estructurado este libro en forma de diálogo entre una persona deseosa de entender las realidades de la economía y una especie de afable y paciente experto que conoce a fondo y de primera mano estas realidades y que está dispuesto a explicarse de una forma asequible, amena y útil, obviando las disquisiciones teóricas y desbrozando los aspectos más complejos de la vida económica cotidiana con una claridad y una sencillez deslumbrantes.

ADAM ZEMAN
RETRATO DEL CEREBRO

240 págs.
16 cm x 24 cm
PVP: 24 euros
ISBN: 978-84-92616-33-6

Retrato del cerebro entreteje una serie de fascinantes historias clínicas que sirven para clarificar una serie de conceptos y de descubrimientos del campo de la neurociencia, y presenta un punto de vista íntimo y profundo del suspense, la excitación, la alegría y la angustia que tiñen la vida diaria y el trabajo de un neurólogo.

A. C. GRAYLING
LA ELECCIÓN DE HÉRCULES
EL PLACER, EL DEBER Y LA BUENA VIDA EN EL SIGLO XXI

208 págs.
16 cm x 24 cm
PVP: 20 euros
ISBN: 978-84-92616-20-6

A. C. Grayling utiliza la historia mitológica de Hércules como punto de partida para una serie de breves ensayos que tratan de responder a la pregunta: "¿Cómo debo vivir para vivir lo mejor posible?" en los que aborda los temas morales y políticas más acuciantes explicitando que la "buena vida" es realmente digna del doble significado: vida valiosa y vida placentera son una y la misma cosa.

SAMANTHA WEINBERG
ACUSANDO DESDE LA TUMBA
UNA HISTORIA VERDADERA DE ASESINATO Y ADN

346 págs.
16 cm x 24 cm
PVP: 28 euros
ISBN: 978-84-92616-45-9

Esta es una historia verdadera, rigurosamente investigada y documentada, y escrita realmente como una apasionante novela policíaca en la que la autora logra mantener un elevado nivel de suspense incluso cuando el lector conoce perfectamente los hechos investigados. Precisamente por ello la Asociación de Escritores de Novelas de Crímenes del Reino Unido la premió con el Gold Dagger.

VV. AA.
50 GRANDES MITOS DE LA PSICOLOGÍA POPULAR
LAS IDEAS FALSAS MÁS COMUNES SOBRE LA CONDUCTA HUMANA

432 págs. 16 cm x 24 cm
PVP: 29,5 euros
ISBN: 978-84-92616-53-4

La industria de la psicología popular configura de diversas maneras el paisaje social de comienzos del siglo XXI y es una prolífica fuente de mitos, una máquina de producir creencias, cosas que "todo el mundo sabe que son ciertas" pero que son desmentidas por la investigación psicológica. Este es un libro de desmitificación. En él se desmontan una gran cantidad de falsas concepciones acerca del comportamiento humano.

PASCAL CHARBONNAT
HISTORIA DE LAS FILOSOFÍAS MATERIALISTAS

624 págs.
17 cm x 23,5 cm
PVP: 32 euros
ISBN: 978-84-92616-61-9

Estamos ante un libro de referencia indispensable para comprender la historia cronológica y conceptual de las filosofías materialistas. La enseñanza de la historia de las ideas demasiado a menudo ha descuidado la herencia intelectual del materialismo, confinándola a un círculo restringido de especialistas. Esta obra pone de manifiesto que los interrogantes que suscita el materialismo se dirigen a todos, y que hay una parte muy importante de la población que no utiliza la trascendencia para dar un sentido al mundo.